П. Л. ЛАВРОВ

СТАТЬИ, ВОСПОМИНАНИЯ, МАТЕРИАЛЫ

«К О Л О С»
ПЕТЕРБУРГ
1922

Обложка настоящего сборника изготовлена по рисунку художника А. Н. Лео.

РЦ. № 908. Печ. 2000 экз. Заказ № 338.

Государственный Трест „Петропечать“ — 26-ая тип. Петроград, Измайловский пр. д. № 29.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Идея настоящего сборника возникла в 1919 г. в связи с 20-ем со дня смерти П. Л. Лаврова, которое исполнилось 7 февраля 1920 г. Эту дату издательство предполагало отметить двумя сборниками, посвященными Петру Лавровичу, при чем один из них как по об'ему, так и по содержанию должен был быть расчитан на широкий круг читателей, другой же предназначен для более квалифицированного круга лиц, пожелавших *изучать* Лаврова. Издательству удалось выполнить к сроку лишь первое задание, и в 1920 г. им был выпущен сборник статей „Вперед!". Что касается второго сборника, то он был отложен издательством выходом в свет на неопределенное время. В этом менее всего повинно само издательство. Во-первых, типографский развал не давал возможности технически справиться с поставленной задачей. Во-вторых, не малую роль здесь играли и так называемые „независящие от редакции обстоятельства", которые специально коснулись настоящего сборника [1]). В третьих, политические условия не давали возможности редакции привлечь к сотрудничеству тех авторов, которые были ей желательны и крайне необходимы для целого ряда тем. В четвертых, 1919 год, когда подготовлялся сборник, был самым неблагоприятным временем для литературного творчества: голод и холод, в буквальном смысле этого слова, атрофировали зачастую всякие попытки какой бы то ни было умственной работы.

Все перечисленные здесь условия привели к тому, что издательство принуждено было отказаться от мысли успеть выпустить настоящий сборник к сроку. С другой стороны, редакции, в силу тех же непреодолимых условий, приходилось несколько раз менять и перерабатывать весь план сборника, считаясь не только с тем, что ей

---

[1]) См. по этому поводу брошюру П. Витязева «Частные издательства в Советской России», Москва, 1921 г., стр. 22—23.

было бы желательно, а и с тем, что было возможно сделать в данный момент [1]).

По мысли редакции, настоящий сборник должен быть как бы *введением в изучение* Лаврова. Вряд ли здесь есть надобность доказывать, что Лавров более чем кто-либо из русских писателей принадлежит к числу тех, которых давно уже пора изучать самым тщательным и внимательным образом. В истории нашей общественности Лавров является как бы узловой станцией, от которой идет целый ряд веток и линий чуть ли не по всему необ'ятному полю нашего духовного развития. К сожалению, мы слишком запоздали с этим изучением. В этом отношении судьба Лаврова крайне характерна. В плеяде „властителей дум" русских поколений он занимает особое место. Почти каждому из них посвящена одна или несколько отдельных монографий. Достаточно здесь назвать В. Г. Белинского, о котором имеется известная монография А. Н. Пыпина, а затем целый ряд отдельных работ П. Когана и др. О Н. Г. Чернышевском мы имеем целых три монографии (Г. В. Плеханова, М. Антонова и Ю. М. Стеклова) и не мало отдельных брошюр и изданий. Литература о А. И. Герцене также сравнительно далеко не бедна отдельными исследованиями. Работы Ч. Ветринского, В. П. Батуринского, К. Левина, В. Я. Богучарского, Г. Г. Шпета, Иванова-Разумника, А. Веселовского, Ю. Каменева и обширный ряд более мелких брошюр говорят сами за себя. Тоже можно сказать и о Н. К. Михайловском, в литературе о котором мы встречаем ряд отдельных специальных исследований С. П. Ранского, А. И. Красносельского, Н. Бердяева, Е. Е. Колосова и др. Не мало сделано за последнее время и для изучения М. А. Бакунина. Достаточно назвать труды А. Корнилова, Ю. Стеклова и В. Полонского, не считая мелких брошюр. О Лаврове, как это ни странно и невероятно, но в русской литературе до сих пор *не имеется ни одной специальной монографии*. В этом отношении мы пока дальше мелких брошюр не пошли. Так, например, в течении долгих лет вся легальная русская литература, в форме *отдельного издания* о Лаврове, исчерпывалась единственной брошю-

[1]) Достаточно здесь отметить, что 12 авторов, с которыми редакция вела переговоры, не смогли выполнить своих обещаний и принуждены были отказаться от участия в сборнике.

рой В. Вартаньянца, изданной в 1901 г., в далеком Тифлисе [1]). Затем, в 1906 г., появилась переводная брошюра с французского Ш. Раппопорта [2]). Наконец, в 1915 г., в одном из провинциальных городов, а именно в Вологде, вышла брошюра П. Витязева, изданная в крайне незначительном количестве (500 экз.) [3]). И это было все, чем исчерпывалась литература о Лаврове в форме отдельных изданий! [4]). И только за последнее время, в связи с 20-ем со дня смерти Лаврова, удалось выпустить в изд. „Колос“ небольшой и сильно сжатый, как по содержанию, так и по об'ему, сборник о Лаврове „Вперед!“ [5]) и „Материалы для его биографии“ [6]), заключающие в себе письма Лаврова, биографическую статью П. Витязева [7]) и архивные материалы, комментированные А. А. Шиловым.

Мы перечислили буквально все, что имеется о Лаврове в русской литературе, помимо журнальных и газетных статей. И каждый может теперь сам убедиться, как бедна она в сравнении с тем удельным весом, какой имеет Лавров в русской культуре и в русской общественности.

Приходится констатировать, что Лаврова у нас знают слишком мало. И М. М. Ковалевский был вполне прав, когда писал, что „Лаврова больше цитируют, чем читают“, что он „не получил еще справедливой оценки со стороны нашей научной критики“ и что его „научное наследие еще нами не воспринято“ [8]). Действительно, если мы

[1]) См. «Антропологическая философия. П. Миртов и суб'ективный метод в социологии» (издание автора); 38 стр.

[2]) См. «Социальная философия П. Лаврова», Спб., изд. и перевод Б. В. Яковенко; 80 стр.

[3]) См. «Ссылка П. Лаврова в Вологодской губ. и его занятия антропологией», изд. «Вологод. Общества Изуч. Сев. Края»; 27 стр.

[4]) Мы не учитываем здесь того, что дала подпольная печать о Лаврове просто потому, что она совершенно недоступна не только широкому кругу читающей публики, но даже и для лиц, специально изучающих Лаврова. Впрочем, и здесь вышло, сколько нам известно, всего четыре крайне небольших брошюры—1) Семидесятилетие П. Л. Лаврова, Женева, 1893 г., 23 стр.; 2) Биография П. Л. Лаврова, 1899 г., издание «Рабочего Знамени», 36 стр., (Автор ее—Н. С. Русанов); 3) Жизнь и смерть П. Л. Лаврова, изд. «Союза Рус. Социальдемократов», Женева, 1900 г., 31 стр. (Автор—Н. С. Русанов) и 4) Сборник «Памяти П. Л. Лаврова», Женева, 1900 г., изд. «Комитета памяти П. Л. Лаврова», 90 стр.

[5]) Он имеет всего 64 стр. и заключает в себе 12 статей.

[6]) См. Вып. I в изд. «Колос», Петроград, 1921 г., 90 стр.

[7]) П. Л. Лавров в 1870—73 г.г.

[8]) См. «За рубежом», «Вест. Европы», 1914 г., № 3, стр. 226—227.

обратимся ко всей литературе о Лаврове, то мы сразу увидим, что она носит несколько, если можно так выразиться, шаблонный характер. В грубом разрезе она почти вся, за небольшими исключениями, сводится к следующим темам — значение Лаврова в революционном движении, учение о суб'ективном методе, учение о роли личности в истории, формула прогресса и, наконец, этика. При чем, что характернее всего, подобное наше познание Лаврова в огромном своем большинстве зиждется почти исключительно на „Исторических письмах". А за самое последнее время к ним прибавилась еще „Парижская Коммуна", которую цитируют не менее охотно, чем сами письма.

Все это, разумеется, слишком далеко от подлинного познания Лаврова. До сих пор, например, мы не имеем еще ни одной попытки систематизации мировоззрения Лаврова. Не произведена оценка его научной деятельности. Не разобраны отдельные стороны его духовного наследства. Не изучена сама личность Лаврова в ее психологическом разрезе. Отсутствует также его подробная биография и даже не собраны материалы для нее.

Всем сказанным выше в достаточной степени об'ясняются и появление в свет настоящего сборника и те цели, какие себе ставила его редакция. По ее мнению, этот сборник должен явиться лишь *первым шагом* для изучения Лаврова. Редакция отнюдь не была намерена исчерпать в нем *все* стороны многогранной духовной индивидуальности Петра Лавровича. Не ставила она себе также и целей систематизации его мировоззрения. Она ограничила свою задачу освещением лишь *некоторых* граней в мировоззрении Лаврова. Наибольшее внимание уделено его философии, т. к. в этом отношении менее всего сделано в нашей литературе [2]). Сюда относятся статьи Э. Л. Радлова, П. В. Мокиевского, Г. Г. Шпета и отчасти А. В. Васильева и Т. И. Райнова. Затем следует социология Лаврова (статьи Н. И.

---

[2]) Очень характерно, например, что слово «антропологизм», которым сам Лавров охарактеризовал свое философское мировоззрение, почти не встречается в статьях о Лаврове. Его почему-то называли до сих пор «позитивистом». И что интереснее всего, это делали даже представители русской философской мысли, как, например, проф. А. Введенский. А о самом «антропологизме» Лаврова по существу в русской литературе нет ни одной статьи.

Карсева и П. А. Сорокина), его философия истории и понимание исторического процесса вообще (статьи А. З. Штейнберга и А. А. Гизетти), оценка некоторых научных работ Лаврова (статья А. В. Васильева), материалы для характеристики его личности (статья Т. И. Райнова, воспоминания — Д. Н. Овсянико-Куликовского, Э. А. Серебрякова, Л. Ф. Пантелеева и П. А. Кропоткина) и, наконец, материалы для биографии (статья Р. М. Кантора). В заключение даны две параллельных характеристики. В одной из них Лавров сопоставлен с самым крупным мыслителем, какого дала до сих пор русская философия — Вл. Соловьевым, а в другой — с наиболее ярким и выдающимся представителем русского народничества— Н. К. Михайловским.

Редакция прекрасно сознает, что названными темами отнюдь нельзя исчерпать все богатство духовной индивидуальности Лаврова. Она знает, что остался не затронутым в настоящем сборнике целый ряд крайне важных моментов в творчестве и жизни Петра Лавровича. Так, например, совершенно не оценен знаменитый труд Лаврова „Опыт истории мысли нового времени", которому он посвятил всю свою жизнь. Не освещены взгляды Лаврова на религию и на государство [1]). Не дан анализ этики Лаврова, его социализма и эстетики. Остался в стороне вопрос о генеалогии всего мировоззрения Лаврова в целом. Не учтена роль его, как деятеля в отдельные моменты нашего революционного движения. Наконец, не дано параллельных характеристик Лаврова с А. И. Герценом, Н. Г. Чернышевским, М. А. Бакуниным и К. Марксом. В заключение, не приложен к сборнику библиографический указатель к Лаврову.

Редакция не сомневается, что все эти вопросы в ближайшее время будут поставлены, как последующие этапы в деле изучения Лаврова. К сожалению, в настоящий момент редакция была лишена какой-либо фактической возможности охватить их в предлагаемом сборнике.

Редакция считает своим долгом отметить, что она отнюдь не разделяет всех взглядов на Лаврова, какие читатель найдет в на-

[1]) На эту тему была написана Я. И. Новомирским статья—«Лавров на пути к анархизму», но она не вошла в настоящий сборник по обстоятельствам независящим от редакции.

стоящем издании. Это относится к статьям Э. Л. Радлова, П. В. Мокиевского, Т. И. Райнова и П. А. Сорокина. Расхождение с означенными авторами все-таки не помешало редакции дать им место в настоящем сборнике. В данном случае редакция руководилась тем принципом, что свободная критика есть один из самых верных и живых способов изучать мировоззрение и творчество писателя. И недаром сам Лавров всю свою жизнь был таким ярым апологетом критической мысли, равного которому не было и нет в русской литературе. Недаром он так настойчиво требовал от своих последователей и учеников, прежде всего, критического отношения ко всему окружающему. Петр Лаврович не любил полемики и всячески избегал ее, но серьезную критику он всегда приветствовал и особенно радовался, если его работы пробуждали подобную критику. Поэтому, редакция полагает, что, давая место критическим статьям в сборнике, посвященном памяти Лаврова, она этим отнюдь не вступает в противоречие с той целью, какую ставит себе этот сборник.

Известный диссонирующий тон этих четырех статей со всем сборником в целом, с избытком искупается той живой работой мысли, какая ими вызывается. Ведь не надо забывать, что тот читатель, на которого рассчитан этот сборник, с'умеет сам решить, кто из авторов прав в данном случае, обратившись непосредственно к работам самого Лаврова. Если он это сделает, цель настоящего сборника будет вполне достигнута, ибо с момента *подобной проверки* и начнется подлинное изучение мировоззрения Лаврова. Этот процесс проверки в известной степени облегчается еще тем, что читатель найдет в самом сборнике ряд статей других авторов, во многом корректирующих допущенную в нем критику взглядов П. Л. Лаврова.

15 июня 1923 г. исполняется *сто лет* со дня рождения Петра Лавровича. Не подлежит сомнению, что эта дата заставит всю мыслящую Россию обратить свои взоры в сторону Лаврова. И редакция позволяет себе выразить уверенность, что в эти дни настоящий сборник может явиться тем звеном, которое пособит соединить грядущие подростающие поколения Новой России с крупнейшим представителем нашей культуры, нашей мысли, нашей общественности.

Петербург.
12 июля 1922 г.

Лавров в русской философии.

Русская философская мысль всегда вращалась около этических вопросов. Она решала их весьма различно, причем главное внимание было обращено не столько на теоретическое обоснование нравственности, сколько на применение найденных этических принципов к практике, к жизни. Подтверждение этого положения легко найти в истории русской мысли: в первом, в киевском периоде все движение религиозно-нравственной мысли сосредоточивалось в проповедях и поучениях; в московском периоде направление мысли оставалось по существу тем же самым, только литературные произведения носили несколько иной характер, в зависимости от изменившихся условий жизни; так, например, жизнь требовала борьбы с сектантством, что и вызвало соответственную литературу; наконец, и в петербургском периоде, когда народилась настоящая наука, все же философская мысль остается под тем же знаком этических вопросов—Сковорода, славянофилы, западники, Соловьев и Толстой решают этические вопросы, нравственность и для них представляет центральный интерес философии.

Справедливость сказанного подтверждается и на Петре Лавровиче Лаврове. Несмотря на то, что он по своему образованию, казалось, был призван к творчеству в области математических наук, однако, философские интересы влекли его в сторону социальных и исторических вопросов. В своей „Автобиографии", помещенной в „Вестнике Европы" (1910. № 11), он говорит, что „впродолжение всей своей литературной деятельности он особенно занимался вопросами этики", „своим же работам по логике, психологии и эстетике он не придавал значения", точно так же и вопросам естествознания „он посвящал мало внимания".

Определить идейное место, занимаемое Лавровым в истории философии—мы имеем в виду, конечно, только русскую философию, ибо о месте Лаврова в общеевропейской философии вряд ли можно говорить[1])—не совсем легко; для этой цели необходимо отсечь все побочное, что может влиять на суждение, как например роль его в

[1]) Один только В. Чернов утверждает, что русские суб'ективисты во многом превзошли западных философов.

революционном движении, высокая степень уважения, которую он приобрел своими личными качествами, своей жизнью, согласной с исповедуемыми им принципами, своим трудолюбием и громадной эрудицией в различных областях знания. Все это, конечно, весьма важно при оценке личной и, пожалуй, при характеристике всей деятельности человека, но не играет роли при определении философского значения. Лаврова часто называют „великим", и это, конечно, свидетельствует о той степени уважения, которую он завоевал себе не только среди своих единомышленников.

Так как главный интерес Лаврова—интерес этический и исторический, а все этические и исторические вопросы в конце концов коренятся в основных проблемах о свободе воли и смысле или цели жизни, то и место, занимаемое Лавровым в истории русской мысли, определяется тем, что он внес нового в решение этих метафизических вопросов.

В дальнейшем изложении мы остановимся на трех моментах: во-первых, на кратком изложении философских взглядов Лаврова, во-вторых, на критической оценке этих взглядов, как она выразилась в литературе, и, в третьих, попытаемся определить место и значение Лаврова.

I.

В изложении философских взглядов Лаврова естественно руководствоваться его собственным изложением своего учения в „Автобиографии".

Свою точку зрения он называет „антропологизмом", разумея под этим термином систему, полагающую в основу цельную человеческую личность или психофизическую особь, как неоспоримо данную. Следствия, вытекающие из этой точки зрения, составляют философскую систему, созданную об'единяющею мыслью. Философия и есть об'единяющая теоретико-творческая мысль, черпающая свой материал из знания, верований, практических побуждений, но вносящая во все эти элементы единство и последовательность.

Одна сторона антропологизма представлена П. Лавровым очень неполно,—это именно вопросы, относящиеся к теории познания. Лавров убежден, что невозможно знать вещь в себе или сущность вещей, что познаются только явления. Теоретический и практический миры, неизвестные по их сущности, представляют лишь ряд явлений с непознаваемой подкладкою. Это утверждение у Лаврова сочетается с убеждением в относительности нашего знания, почему и незачем искать безусловно истинную точку отправления, а нужно искать неизбежную для нас по способу организации нашего мышления; надо отыскивать наиболее вероятные положения и располагать познанные явления по степени их достовер-

ности. Лавров всю сферу знания делит на три области: на область научных, твердо установленных фактов, на область противоположную, т. е. на непознаваемую сущность вещей, и на промежуточную область вероятностей и возможностей, выражающуюся в гипотезах.

Из идеи цельной личности мышление выводит, с одной стороны, существование предметного мира, как он есть, с законом причинности, связывающим явления, с другой—мира деятельности, в которой человек ставит себе цели по критерию приятного, полезного и должного. Но оба мира существуют не сами по себе, а для нас, следовательно, предполагают человека, притом человека, живущего в обществе. К этому двойному миру человек применяет критическую мысль; метод применения состоит в том, что к первоначальным догматическим построениям человек относится скептически и, разрушив их, переходит к научным. Таким образом, скепсис является посредником между догматикой и наукой. Антропологизм допускает три сферы теоретического мышления: науку, искусство и философию; религия, хотя и играла важную роль в истории развития мышления, но она, как патологический элемент, должна исчезнуть.

Пожалуй, наиболее полно свою гносеологию Лавров изложил в письме в редакцию „Знания", написанном по поводу критики Южакова. Лавров в этом письме выясняет, что он разумеет под суб'ективным методом в социологии, причем он выводит гносеологические следствия из антропологического принципа. Все истины он делит на очевидные, доказанные, т. е. вытекающие из очевидных, и более или менее вероятные. Под очевидными истинами Лавров разумеет не *аксиомы*, не логические принципы, а *психологические,* поэтому наша логика и наука существует лишь для существ, мыслящих по тем же психическим законам, которым мы, по необходимости, следуем, а эти законы вовсе не однородны для всего человечества. До психологических очевидностей каждый сам должен доработаться, но однажды приобретенная совокупность очевидных истин не теряется даже в том случае, когда ослабление чувств и мысли не позволило бы вновь приобрести их[1]). Они останутся и становятся основой всякого научного мышления. Предметы реального мира представляются нам с такою психологической необходимостью, что мы принуждены ставить их реальность и рассуждать о них, как бы они существовали сами по себе. Все явления для нас суть одинаково действительные явления. Мы изучаем не самые предметы, а наши представления и понятия о них, самих же предметов мы воспринять не можем.

[1]) Не совсем понятно, почему такая привилегия психологическим очевидностям.

Восприятия относим мы неизбежно к предметам, причем некоторые восприятия настолько просты, что они почти тожественно усваиваются всеми личностями; таких восприятий три: *расстояние, продолжительность, давление*. В отличие от них, восприятия температуры, света, звука—суб'ективны, точно так же, как удовольствие, страдание, аффекты, логические понятия и т. д. К числу суб'ективных относятся и более сложные, например, этические понятия о человеке или достоинстве, об обязанностях. „С антропологической точки зрения мы считаем одинаково правильным: для большинства, об'ективно исследующего явления и предметы, допускающие подобное исследование, представления мира, как механической системы; для меньшинства, подготовившего себя умственной критикой,—добытые им логические приемы определения истины; для еще меньшего меньшинства, развившего в себе сознание нравственного убеждения, обязательность его категории высшего и низшего". Вот любопытные принципы антропологизма, о которых Лавров впоследствии не упоминает, хотя от них и не отказывается. Впоследствии Лавров говорит о необходимых условиях мышления: разделив всю область научного мышления на три отдела, на непостигаемое и невозможное, на твердо установленные научные истины и на область вероятного или возможного, Лавров устанавливает четыре необходимых условия мышления вообще, а именно:

1) Мы не можем познавать сущность, а лишь явления.

2) Мы можем искать истину и вероятность, определять противоречивое и невозможное лишь при помощи процессов нашего сознания. Скептически отнестись к собственному мышлению невозможно, не отказавшись от мышления вообще. Явления сознания—единственный источник всякого представления и понятия об истинном и вероятном.

3) Сколько нибудь связное понимание вещей предполагает реальное существование внешнего мира, хотя доказать этого положения нельзя.

4) Деятельность человека неизбежно представляется ему как постановка различных целей и выбор средств для достижения их.

Необходимые условия мышления общи всем людям; сомнение в них невозможно, следовательно, выставляя их, Лавров отказался от понимания суб'ективизма, как индивидуалистической теории. Если имеются необходимые условия мышления, обязательные для всех людей, то, следовательно, возможно найти в области теоретической, а равно и в области практической, обязательные для всех положения и истины.

Более детальных гносеологических указаний у Лаврова мы не находим; напротив, Лавров возвращается как бы к точке зрения наивного реализма: об'ективный мир познается нами так, как он

есть в действительности или—как выражена эта мысль в „Автобиографии"—„реальный мир однороден тому, что установилось в представлении человека, как собственное тело". Лавров усердно занимался и вопросом о классификации наук. Он противополагает естествознание истории. Естествознание он делит на морфологические и феноменологические науки, а последние на геометрию, механику, физику, химию, психологию, этику и социологию. В описании природы Лавров становится на материалистическую точку зрения, видоизмененную эволюционизмом. В природе он различает повторяющиеся явления от явлений неповторяющихся, в которых замечается развитие и прогресс. Внимание Лаврова почти исключительно сосредоточено на явлениях второго рода; космические и геологические процессы сделали возможным появление жизни, поэтому на них приходилось Лаврову несколько остановиться, чтобы об'яснить возникновение и развитие мысли, точно так же он останавливался и на органических и доисторических явлениях, так как последние образуют явления переживания, т. е. представляют остатки развития предшествующих периодов в периодах более поздних. Сознание и общественная солидарность суть средства, которыми организмы пользуются в борьбе за существование. Человек должен развивать в себе понятие о сознательной солидарности всего человечества и ставить ее целью исторического процесса. Хотя появление жизни и не может быть пока об'яснено научно, но нет сомнения в том, что это особое сочетание физических и химических процессов. Тоже следует сказать и о сознании: его невозможно свести к движению; почти одновременно с началом жизни появляется и сознание и общение. Процессы сознания суть суб'ективные процессы, наблюдаемые только каждою особью в себе самой. Суб'ективные явления сознания и сопровождающие их об'ективные явления суть параллельные продукты деятельности нервных клеток. Определить момент возникновения сознания невозможно. Сознание есть продукт эволюции, оно не могло явиться готовым. Вещество заключает в себе условия появления сознания, но вне этих условий мы не вправе предполагать в веществе психических явлений. Различные психические функции локализованы в мозгу, но „ум не локализован в различных частях и сферах переднего мозга, но совершается повсеместно в мозгу. Точно так же, как повсеместно в нас совершается выработка единства человеческого сознания, выработка человеческого я.—Человеческое я вырабатывается в противоположении сознательною особью своего тела остальному внешнему миру". Это первичное я расширяется за счет сознательных процессов понимания, творчества, аффектов и т. д. Это вторичное я получает характер свободного агента, стремящегося подчинить себе внешний мир. Конечно, свобода есть только

иллюзия, но в то же время она есть факт сознания, поэтому, не вдаваясь в метафизику, можно рассуждать так, как будто человек может ставить себе цели и избирать соответственные средства осуществления их. Нравственность не прирождена человеку, ему прирождено лишь стремление к наслаждению. Сознание развития и прогресса дает прочную основу нравственности, которая не может быть личною, но должна быть общественной. Вся область этики исчерпывается понятиями достоинства, развития, практического убеждения и справедливости. Свое этическое учение Лавров считает научным и признает его близость к утилитарной этике, допускающей не только количественную, но и качественную оценку. Высшим признаком нравственности Лавров считает потребность в развитии и наслаждение развитием. Нельзя не отметить крайней неопределенности того, что Лавров называет „наслаждение развитием". Неясно также, почему нравственный аффект—единственный, допускающий критику. История не упомянута в числе наук, перечисленных в классификации наук Лавровым; границы между социологией и историей у него крайне расплывчаты, точно так же как границы между социологией и психологией. История есть процесс развития неповторяющихся явлений. В истории участвуют далеко не все люди и не все народы, а лишь меньшинство интеллигенции. Развитие есть по преимуществу развитие интеллекта и нравственного чувства, и оно состоит в увеличении сознания в личности и солидарности между личностями, такова цель прогресса или исторического процесса. Самый процесс заключается в переработке культуры помощью мысли и идеалов и выработке цивилизации. Лавров противополагает культуру, как начало бытовое, задерживающее, цивилизации, как началу сознательному, движущему; он говорит, например, о культурном развитии пчел и ос*). При разделении истории на периоды Лавров различает национальные цивилизации от попыток общечеловеческого универсализма; и те и другие, игнорируя экономические условия, ведут к классовой борьбе, в результате которой обнаруживаются все черты новой светской общеевропейской цивилизации. Весь ход истории идет по направлению к социалистическому строю, и развитой человек нашего времени должен воплотить в своей жизни возможно большую солидарность с убеждениями социализма и возможно большую справедливость по отношению к людям вообще.

Как естественный процесс, история вполне необходима во всех частностях, и личность не может видоизменить ход истории.

---

[1]) „История мысли", говорит он в „Исторических письмах", обусловленная культурою, в связи с историей культуры, изменяющейся под влиянием мысли — вот вся история цивилизации."

Однако, в сознании исторических личностей история есть результат деятельности их ума и воли. Для историка весь интерес истории заключается в постепенном осуществлении нравственного идеала.

II.

Литературная критика была несправедлива к Лаврову; его сочинения были встречены достаточно сурово, и только его „Исторические письма“ нашли благосклонный прием и дали автору заслуженную известность.

Все отзывы о Лаврове можно разделить на следующие группы: Во-первых, отзывы его политических единомышленников, во-вторых, отзывы его политических противников, в-третьих, чисто научные и об'ективные отзывы, и, наконец, отзывы его поклонников и последователей.

Любопытно, что группа лиц, политически близких Лаврову и признававших его „прогрессивность“, встретила произведения Лаврова холодно, насмешливо, свысока; так поступили Чернышевский, Антонович, Писарев, Ткачев.

Чернышевский в статье, посвященной критике взглядов Лаврова, говорит о чем угодно больше, чем о Лаврове; впрочем, так поступают и другие критики: посвятив несколько замечаний Лаврову, они спешат перейти к Михайловскому... Чем об'яснить такое холодное отношение людей одного лагеря к заслуженному писателю? Об'яснение легко указать. Лавров, вследствие умеренности своих взглядов, никого не удовлетворил. Философам материалистического направления он казался недостаточно прямолинейным и последовательным: признание свободы воли, признание самостоятельности психологии для них было неприемлемо; но так же мало мог он удовлетворить и философов идеалистов, ибо свобода для него была лишь иллюзией, а жизнь и сознание—результат условий, заложенных в веществе. Чернышевский хвалит очерк теории личности Лаврова, называет его „хорошим“, утверждает, что его, Чернышевского, воззрения сходятся с воззрениями Лаврова, что разница почти только в изложении и в приемах постановки вопроса, но в то же время Чернышевский говорит, что сочинение Лаврова производит „неудовлетворительное впечатление на читателя, знакомого с требованиями философского мышления“, что Лавров—эклектик. Любопытно, что Чернышевский хвалит Лаврова за то, что он читает таких второстепенных писателей, как Шопенгауер или Жюль Симон, которых он, Чернышевский, не читал и читать не будет, Точно то же он говорит и о Юркевиче, а именно, что он его не читал и читать не будет, ибо наперед знает, что может сказать Юркевич. Врял ли можно одобрить такой способ критики: вообще

говоря, конечно, зная образ мыслей известного писателя, можно предсказать, что он должен говорить по известному вопросу, но это не снимает с критика обязанности детального рассмотрения доводов, и Лавров совершенно прав, когда указывал Антоновичу и Писареву, что они ничего не ответили на критику Юркевича.

Если высокомерный тон критики Чернышевского производит неприятное впечатление, то тон подголоска Чернышевского, М. А. Антоновича, производит прямо отталкивающее впечатление: „Три беседы о современном значении философии“ вызвали его докторальный и высокомерный отзыв в „Современнике“ (1881 № 4).

По существу критика Антоновича не прибавляет ничего нового, а повторяет лишь суждение Чернышевского, что Лавров эклектик; однако, в противоположность „старым мистикам“, Антонович относит Лаврова к группе „новых реалистов“ и утверждает, что на него „обращены все взоры, все надежды и ожидания“.

В виду, по всей вероятности, этого обстоятельства г. Антонович снабжает свою рецензию рядом поучений и советов. Так, он великодушно разрешает ученым „заниматься психологией, но под тем условием, чтобы они помнили, что изучаемые ими явления суть цветок и плод того растения, корень которого и все питательное вещество заключается в организме и в тех явлениях, которые изучаются физиологией и естественными науками вообще“. Хотя Лавров и принадлежит к новым реалистам, в системах которых „все так просто и естественно, мир и его явления рассматриваются как они есть, и как мы их видим на самом деле... всякий видит в них что-то родное, близкое, а главное, никто не требует никаких жертв, отречения от законов и требований ума и мысли“, однако, в его системе дело все же обстоит неблагополучно, иначе незачем было бы обращаться к нему с следующим поучением: „Постарайтесь выработать определенные и твердые принципы, да еще непременно метод; но при этом помните, что абсолютной истины нет, и пуще всего берегитесь эклектизма“. Бедный Лавров! Если бы он приобрел себе принципы и метод, спрятался бы в угол, из которого вовсе не видно абсолюта, то это все же не помогло бы ему, ибо любезный г. Антонович кричит ему вслед: „Знаете ли, г. Лавров, что Ваше собственное учение и Вашу систему ожидает еще более жестокая участь (чем участь других философских систем), и она точно так же увянет и истлеет“.

Все же писания г. Антоновича увяли и истлели гораздо раньше лавровских. Высокомерные наставления Антоновича теперь представляют лишь любопытные образцы того, что в шестидесятых годах считалось критикой и что преподносилось и читалось публикой с удовлетворением.

Само собой разумеется, что и Писарев не считал возможным

одобрить теорию личности Лаврова. Писарев считает Лаврова схоластиком, но он считается с мыслями Лаврова и противополагает ему свои собственные. В его критике нет высокомерия, и чувствуется лишь юношеский задор. „Я все основываю", говорит он, „на непосредственном чувстве, Лавров строит все на размышлении и системе. Я требую от философии осязательных результатов, Лавров довольствуется бесцельным движением мысли в сфере формальной логики. Я считаю очевидность полнейшим и единственным ручательством действительности; Лавров придает важное значение диалектическим доказательствам, спрашивает о сущности вещей и говорит, что она непостижима, следовательно, предполагает, что она существует как-то независимо от явления. В области нравственной философии взгляды наши почти диаметрально противоположны: Лавров требует идеала и цели жизни вне ее процесса, я вижу в жизни только процесс и устраняю цель и идеал. Лавров останавливается перед аскетом с особым уважением; я даю себе право пожалеть об аскете, как пожалел бы о слепом, о безруком, или сумасшедшем. Лавров видит в человечности какой-то сложный продукт разных нравственных специй и ингредиентов; я полагаю, что полнейшее проявление человечности и возможно только в цельной личности, развившейся совершенно безыскусственно и самостоятельно, не сдавленной служением разным идеалам, не потратившей сил на борьбу с собой".

Никитин (Ткачев) в рецензии на „Опыт истории мысли" („Дело" 1875 № 9 и 12) говорит, что нет оснований начинать историю мысли с доисторического периода, с образования солнечной системы. В вопросе о свободе воли позиция, занятая Лавровым, по мнению Ткачева, совершенно неправильна, ибо он видит там затруднения и противоречия, где таковых в действительности нет. Человеческое я есть продукт длинного ряда причин; оно вполне зависит от среды, в которой живет, оно есть лишь одно из маленьких звеньев бесконечной цепи причин и следствий, иными словами, одно из проявлений той необходимости, которую в былое время противополагали свободе. Сознание свободы нимало не противоречит необходимости. Этика, которую Лавров думает обосновать на свободе, именно и предполагает необходимость. Согласно сказанному, Ткачев и решает вопросы о суб'ективном методе и о роли личности в истории. Только об'ективная точка зрения правильна, ее и следует применять к истории, которая есть ряд „неизбежных необходимостей", неразрывная цепь причин и следствий. Этому об'ективному познанию нисколько не противоречит суб'ективное сознание, что личность влияет на ход исторических событий. Двигателем общественной жизни и истории являются экономические отношения, а не критически мыслящие личности.

Итак, критика „новых реалистов“, пользуясь термином Антоновича, признала принадлежность Лаврова к их лагерю, но упрекала его в том, что он не всецело исповедует принципы материализма, что он, например, уклоняется от признания экономического материализма. С своей стороны, Лавров совершенно иначе относится к Антоновичу и Писареву, чем к другим писателям; чувствуя, что он имеет дело с единомышленниками, с которыми у него не может быть войны, Лавров полемизирует совершенно спокойно, без резких выпадов и насмешек*). Совершенно иначе относится Лавров, например, к Новицкому, Цертелеву, Де Роберти и др. Подобно тому, как Писарев называл Лаврова схоластиком, так Лавров считает Цертелева схоластиком. В своей полемике Лавров впадает иногда в вульгарный тон и допускает шутки, которые у него выходят весьма и весьма тяжеловесными. Так, Угрюмов-Лавров, выписав из Цертелева определение философии („философия ставит себе целью решение последних вопросов бытия и познания“), восклицает: „это в 1880 г. философия ставит себе такие схоластические цели“. Цертелева он называет doctor seraphicus, Чичерина и Страхова „неосторожными профанами“ и с великим презрением говорит о направлении Чичерина, Вл. Соловьева, Цертелева и Козлова, считая их представителями умственной реакции. Неудачными потугами на остроумие и юмор изобилует и статья Лаврова о социологии Де Роберти.

Само собой разумеется, что писатели консервативного лагеря отнеслись к Лаврову враждебно. Мы остановимся только на рецензии „Русского Вестника“ (1871 № 2), подписанную буквами П. Щ. Автор рецензии пишет: „Все человечество разделяется, по учению Миртова, на своих и на не своих: надо лгать в пользу первых и во вред вторых; когда не имеется более действительных средств, надо прославлять своих quand même, надо возводить их в героев и мучеников, сочинять им легенды, выдумывать им слова, и точно так же quand même клеветать на своих противников, выдумывать о них легенды другого рода, сочинять никогда неговоренные ими слова, иметь за ними неослабный прокурорский (почему не сказать: полицейский) надзор. Мало того, надо внести ту же ложь во все функции умственной жизни, в самую науку“. Миртов, „повидимому, уважает науку, но он ищет в истории не того, что в ней есть, а того, что ему желательно знать; он требует неумолимой критики в деле религии, но охотно допускает фанатическую веру к своим словам, говорит об уважении к личности человека и возводит в принцип борьбу за несогласие со своими мнениями, за непринятие его политических идеалов“.

*) У Лаврова с Писаревым и Антоновичем „одни и те же практические требования, одни и те же враги, одни и те же затруднения“.

В словах г. П. Щ. есть, конечно, доля истины,—в партийности повинен Лавров точно так же, как и г. Щ. Во всяком случае, статья г. Щ. гораздо приличнее всего того, что написал о Лаврове, наприм., Аскоченский—писания его попросту непозволительны. С Аскоченским может конкурировать только А. В. Никитенко, который в своем „Дневнике“ наговорил много весьма злых слов по адресу Лаврова; он критикует не только воззрения Лаврова, но и его стиль и его характер. Никитенко помешал поступлению Лаврова в университет и очень огорчался тем, что Лаврова проводил туда Кавелин.

К числу научных и об'ективных отзывов следует отнести принадлежащие перу А. Козлова, В. Попова, В. Кудрявцева-Платонова и Н. Дебольского. Отзывы этих лиц отрицательные, но все они стараются показать ложность мнений Лаврова, не прибегая к побочным, партийным соображениям.

В. Кудрявцев-Платонов рассматривает статьи П. Лаврова, помещенные в „Энциклопедическом словаре русских ученых“. Само собой разумеется, что профессор Духовной Академии не мог стоять на антирелигиозной точке зрения Лаврова, но критика Кудрявцева вытекает из существа дела и не отличается характером предвзятости. Кудрявцев прав, когда он указывает, что из антропологической точки зрения, как ее понимает Лавров, следует равная достоверность для мышления как явлений внешнего мира, так и явлений, воспринимаемых сознанием, но у Лаврова психические факты, допускаемые его принципом, скоро отходят на задний план. Реальность и достоверность получает только мир физический, факты психической жизни оказываются сомнительными. Важнейший результат последовательного принесения в жертву одной стороны антропологического принципа другой стороне—исключение из этой системы учения о Боге. Понятие о Боге с точки зрения антропологизма может быть рассматриваемо только критически, поэтому религиозные явления рассматриваются не как реальные явления, но как произведения суб'ективного мышления. Но Лавров не останавливается на скептическом отношении к метафизическим сущностям, а от скептицизма переходит прямо к отрицанию этих сущностей. Таким взглядом проникнуты и все статьи Лаврова в словаре, например, статья об Августине и т. д. Итак, Кудрявцев-Платонов делает Лаврову как раз противоположный упрек тому, который ему делали Антонович и Писарев. Первый упрекал Лаврова в забвении суб'ективной стороны его двустороннего принципа, Антонович и Писарев—напротив, в забвении об'ективной стороны. В сущности, и Козлов упрекает Лаврова в том же, в чем его упрекает Кудрявцев-Платонов, разница только в том, что последний рассматривает результаты забвения суб'ективных явлений, главным образом, по отношению к богословию, в то время как Козлов—

по отношению к истории и к формуле прогресса; Козлов упрекает Лаврова в неопределенности и неясности его взглядов.

В. Попов останавливается на недоказанности идеи эволюции вообще и, в частности, на недоказанности утверждения Лаврова, что жизнь должна была развиться из неодушевленного вещества, на недоказанности идеи самопроизвольного зарождения.

Н. Г. Дебольский в своем сочинении „О высшем благе" критикует этические взгляды Лаврова. Заслугу суб'ективизма Дебольский усматривает в том, что суб'ективизм боролся против крайностей позитивизма и материализма, в том, что он дело науки видит не только в об'яснении явлений, но и в оценке их, предполагающей свободу. Однако, для Лаврова свобода не есть реальная сила, производящая явления, а лишь озарение этих явлений некоторым светом нашего сознания, который бессилен чем-либо изменить закон необходимости. Выход из противоречия, предлагаемый Лавровым, состоит в том, чтобы мы остановились на факте сознания, на свободе, и дальнейшее об'яснение его отбросили, как метафизику. Однако, непосредственное сознание выясняет лишь существование чувства произвольности, а не свидетельствует о свободе действий. В действительности для этики гедонизма, каковой является этика Лаврова, вовсе нет необходимости в свободе. Признаваемое различие суб'ективной и об'ективной точек зрения есть лишь различие знания и незнания, и поэтому нельзя придавать значения свидетельству сознания в пользу свободы. Таким образом, суб'ективизм Лаврова не может преодолеть пагубных следствий детерминизма. Далее, анализируя „Исторические письма", Дебольский старается установить, в чем Лавров видит высшее благо и остается ли он, при определении верховной цели, верен суб'ективизму. Дебольский находит, что формула прогресса, т. е. нравственная оценка истории, у Лаврова совершенно произвольна. „Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении. Воплощение в общественных формах истины и справедливости".— Здесь не одна, а две формулы, и обе совершенно неопределенны. Условия прогресса, перечисляемые Лавровым, характеризуют прогресс независимо от счастья, т. е. признаками об'ективными. Итак, и Дебольский находит в Лаврове тот же недостаток, что и Козлов и Кудрявцев-Платонов, т. е. недостаточное пользование суб'ективной точкой зрения, неопределенность и неясность отвлеченных формул. Действительно, Лавров несколько раз изменял свою формулу прогресса; кроме вышеприведенной, у него встречаются и другие, наприм.: „прогресс есть процесс развития в человечестве сознания и воплощение истины и справедливости путем работы критической мысли личностей над современной им культурой", или короче, „прогресс есть увеличение сознания в личности и солидарности

между личностями" („Задачи понимания истории"); более тяжеловесное определение помещено в критике формулы прогресса г. Михайловского: „прогресс есть постепенное приближение к цельности неделимых, к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми".

Весьма сочувственно о воззрениях Лаврова отозвался Н. Шелгунов и др. Н. Кареев, сочувствующий взглядам Лаврова, посвятил ему статью „Теория личности Лаврова", в которой подробно изложил исторические взгляды нашего философа. Де Роберти в „Revue Philosophique", (1888. № 11) изложил подробно содержание первых двух выпусков „Опытов истории мысли нового времени", вышедших в Женеве (1888—1889). Кроме Де Роберти, внимание заслуживают отзывы г. Зелибера в статье „La pensée russe presente-t-elle des tendences originales en philosophie" („Revue Philosophique" 1910 № 10) и г. Лурье в его книге „La Philosophie russe contemporaine". Paris 1902. Здеховский, написавший по-польски книгу об основных проблемах России, рассматривает умственные течения XIX в. в России, но о Лаврове вовсе не упоминает. Весьма обстоятельная характеристика Лаврова, и в общем справедливая, дана в книге проф. Масарика Zur russishen Geschichts und Religions-philosophie. Jena. 1913. II-й том стр. 132—149. Карл Форлендер в своей книге „Кант и Маркс" (русский пер., Спб. 1909 г.) в главе, посвященной России, говорит, что П. Лавров близок по своим воззрениям к неокантианству, в частности, к А. Ланге. Сам Лавров указал в „Автобиографии" на свою близость к Ланге. Форлендер говорит, что Лавров защищает точку зрения автономной, критической и формальной этики, которая и есть этика неокантианства. Нужно, однако, помнить, что Форлендер знаком с Лавровым только по „Историческим письмам" в переводе Рапопорта и со статьей того же Рапопорта „Социальная философия Лаврова", поэтому взгляд Форлендера нельзя считать вполне обоснованным. Нельзя не упомянуть также об интересных суждениях о Лаврове В. Чернова, а также П. Струве и Н. Бердяева, в книге последнего „Субъективизм и индивидуализм в общественной философии", посвященной Михайловскому. Указанным исчерпывается все существенное по части критики Лаврова; кое-что мы опустили, например, замечания Н. Н. Страхова, ибо они большого значения не имеют.

Обратимся теперь к попыткам определить место Лаврова в общем развитии русской интеллигенции и русской литературы. Нам известны несколько таких попыток, а именно: Андреевича, Иванова-Разумника и проф. Овсянико-Куликовского. Отчасти сюда же можно отнести и критику Волынского. На первом из названных трех писателей мы останавливаться не будем, хотя и у него встре-

чаются правильные мысли, например, мысли, что Лавров в своем учении жертвует всем для будущего, что он твердо верит в роль интеллигенции, что он проповедует необходимость расплаты с трудящейся массой за блага культуры—все это верно, но мало выясняет роль и значение Лаврова.

Иванов-Разумник посвящает Лаврову особую главу, но в этой главе говорится мало о Лаврове, а много об ином, правда, имеющем некоторое отношение к Лаврову; о нем как о философе почти совсем нет речи. Автор останавливается лишь на некоторых чертах его социалистического учения; главное внимание обращено на отношение Лаврова к Герцену и Михайловскому. Лавров есть соединительное звено между Герценом и Михайловским, он имеет лишь „промежуточное значение"; вместе с тем Иванов-Разумник пытается убедить читателя в том, что значение Лаврова в истории русского общественного движения не может быть оценено достаточно высоко; однако, тут же говорится, что, по сравнению с системой Михайловского, мысли Лаврова неизбежно кажутся эклектическими. Лавров приобрел известность своими „Историческими письмами", задача которых состояла в организации интеллигенции. Защищая индивидуализм Герцена, Лавров разумел под этим термином главенство интересов личности. Главная заслуга Михайловского заключается в отрицательном отношении к социологическому реализму и органической теории общества, но борьбу против этих теорий начал Лавров. Если Герцен говорил, что прогресс не цель, а следствие, то Лавров показал, что, отрицая об'ективную телеологию в историческом процессе, можно сохранить идею суб'ективной целесообразности. Лавров от социолога прежде всего требовал выработки нравственного идеала. Марксисты 90-х годов упрекали Лаврова в дуализме сущего и должного. Лавров не был „лавристом"; последние из пропагандистов обратились мало по малу в культуртрегеров и отказались от всякого участия в общественном движении.

Вот содержание главы, посвященной Лаврову. Из нее вряд ли можно получить ясное представление о значении Лаврова. Остается по прочтении этой главы такое впечатление, как будто автор скрывает свое истинное мнение и отдает лишь дань уважения лицу, репутация которого твердо установлена, хотя и неизвестно, на каких основаниях.

Ближе других подступил к Лаврову Д. Н. Овсянико-Куликовский в своей „Истории русской интеллигенции" (II-й том, глава 9-я). Он дает характеристику литературной физиономии Лаврова и пытается определить его значение. Правда, и Овсянико-Куликовский говорит больше о Михайловском, чем о Лаврове, и не всегда разграничивает идеи обоих писателей,—но это весьма

естественно, ибо система „двуединой правды" Михайловского мало чем отличается от „антропологизма" Лаврова, публицистический же талант первого несомненно гораздо значительнее таланта последнего, хотя также несомненно, что Лавров в смысле основательности, учености и последовательности мысли значительно превосходил Михайловского. Овсянико-Куликовский находит в Лаврове психологическую религиозность, разумея под этим, не совсем удачным, термином такое об'единение знаний и моральных качеств, которое определяет деятельность человека. Применение термина религиозность к человеку, который считал религию суеверием и религиозное настроение—патологическим, может показаться странным, но суб'ективисты привыкли к пользованию терминами в извращенном значении: так, они говорят о суб'ективном методе, когда дело идет вовсе не о методе, о свободе, когда дело идет о чем угодно, только не о свободе, наконец, об истине, когда имеется в виду нечто совсем иное.—по крайней мере, Овсянико-Куликовский утверждает (II т., ст. 237), что понятие истины, устанавливаемое Лавровым, далеко не совпадает с так называемой научной истиной. Итак, по словам Овсянико-Куликовского, психологическая религиозность обозначает, что Лавров не удовлетворялся ролью ученого, а желал быть проповедником, но, как правильно замечает наш автор, у него не было дара „глаголом жечь сердца людей", он сам это хорошо знал и со свойственною ему скромностью не претендовал на такую роль. В этом есть, конечно, какое то внутреннее противоречие,—стремиться к роли проповедника и сознавать свою к этому неспособность. Далее Овсянико-Куликовский очень правильно указывает на догматизм Лаврова, на его органическое отвращение к скептицизму. Действительно, Лавров всегда рассуждал о прогрессе, но самый прогресс для него был всегда вне сомнения, как будто это самоочевидная истина. Он всегда говорил об обязанностях, долге, идеале, но эти понятия со стороны их гносеологического значения не были для него предметом исследования; он рассматривал их только с точки зрения возникновения их, самое же значение их предполагал обязательным для людей и поэтому исходил из них, как из аксиом, из которых можно выводить следствия.

Борьба за прогресс для Лаврова, говорит Овсянико-Куликовский, сводится к борьбе за истину и справедливость. Натура и умственный склад Лаврова „живо напоминают религиозных и моральных проповедников и реформаторов"... Когда Лавров устанавливает положение, что личности, борющиеся за прогресс в одиночку, бессильны и поэтому должны организоваться в партию, то эти партии явственно выступают в чертах, напоминающих старые и новые „религиозные секты". В заключение, Овсянико-Куликовский признает значение Лаврова, как практического деятеля,

маловажным, зато весьма значительной роль его, как идеолога русской интеллигенции и как философа и ученого: в подтверждение своей мысли, наш автор ссылается на „Опыт истории мысли нового времени“: „В ряду известных трудов по первобытной культуре „Опыт“ Лаврова займет особое место как по самому замыслу, так и по обилию обобщающих идей, дающих новое освещение истолкованию многих темных и спорных вопросов первобытной культуры и археологии человеческого мышления“. Это суждение, может быть, и правильно, однако, вряд ли можно философию отожествлять с историей первобытной культуры и даже с историей культуры вообще.

А. Л. Волынский в сочинении „Русские критики“ говорит совершенно справедливо: „мы не найдем в журналистике шестидесятых годов известного направления ничего равного работам Лаврова по продуманности и научному достоинству“. Волынский очень высоко ставит Лаврова, как философа, называет его статьи блестящими, написанными великолепным языком—в этом последнем пункте А. Волынский весьма ошибается. В заслугу Лаврову А. Волынский ставит его борьбу с материализмом, его признание за психологией центрального как научного, так и философского значения, и, наконец, его защиту формальной эстетики, т. е. того, что, по мнению Лаврова, стройная форма есть существенное и необходимое условие художественного творчества,—стройная форма есть единственная цель художника. Такие мысли, конечно, не могли нравиться защитникам реализма в искусстве, точно так же, как не могла нравиться и защита идеалов и проведение их в жизнь людям, отрицавшим всякое значение за идеалом.

А. Волынский совершенно прав, если он придает Лаврову, по сравнению с Чернышевским, Антоновичем и Писаревым, особое значение; он ошибается лишь в том, что отожествляет психологизм Лаврова с индивидуализмом и ставит Лаврова в слишком тесную связь с Кантом. Термин „индивидуализм“ очень неопределенный, имеющий много значений, подобно, например, и термину романтизм. Вообще говоря, под индивидуализмом следует разуметь такое направление жизни и мысли, которое придает особое значение индивидуальности, т. е. особенным свойствам каждого отдельного лица. Теоретический индивидуализм в философии выражается, с одной стороны, в учении о безусловной ценности не повторяемых единичных явлений (монады Лейбница, персонализм Тейхмюллера), с другой, в об'яснении содержания нашего познания деятельностью человеческого сознания (Кант, в особенности Фихте). В практической философии индивидуализм обозначает противоположность единичного общему, отдельного лица обществу и государству, в различных их проявлениях. Крайний индивидуализм (анархизм)

проявляется в отрицании всякого смысла за государством и в признании полного развития индивидуальности. (Нитше, Толстой); в более мягкой форме индивидуализм есть лишь предпочтение интересов личности различным формам коллективизма.—Лавров сделал несколько шагов по пути теоретического индивидуализма и остановился; на практике его защита личности и значения личности для исторического процесса не дает права применять к нему термина индивидуалиста. ибо он требует жертвы личных интересов ради общественных. Он не отрицает классовой борьбы, наконец, его категорический императив имеет характер общеобязательный для всех людей, достигших одинаковой ступени развития. Что Лавров ссылается на Канта и в некоторых отношениях повторяет его мысли—это еще не делает Лаврова кантианцем, как думает Волынский; вообще, как мы увидим, связь Лаврова с Кантом более внешняя, чем внутренняя.

III.

Лавров в автобиографии указал источники своей философии: он назвал Протагора, Конта, Фейербаха и Альберта Ланге. Он мог бы еще прибавить к этим именам и имя Канта. О Гегеле Лавров умалчивает—и хорошо делает, ибо если влияние Гегеля еще и заметно на первых шагах литературной деятельности нашего философа, то впоследствии его влияние почти совершенно исчезает. Лаврову следовало бы еще упомянуть имена Дарвина, Спенсера и Маркса.—Правда, Лавров критикует довольно сурово позитивизм и Спенсера, но влияние этих двух систем на него вне сомнения.— Пестрый ряд имен! Если попытаться связать в одно целое разнообразные принципы названных философов, то вряд ли что иное, кроме эклектизма, может получиться. Уже Антонович подробно раскрыл разнообразие источников философии Лаврова и назвал его систему „философским компромиссом", чтобы избежать неблагозвучного слова эклектика.

Об'единены ли Лавровым в действительности эти разнообразные элементы? Не остались ли они, в конце концов, не примиренными?

Лавров говорит, что материализм, позитивизм и эволюционизм оказали ему значительные услуги, но, чтобы перечень был бы полнее, следовало бы прибавить еще и ригоризм Канта и социализм Маркса. Возможно ли соединить эти различные точки зрения?

Хотя Лавров и считает нужным следовать материалистическим принципам в об'яснении явлений внешнего мира, но в то же время он сознает слабость материализма, его метафизичность, его несостоятельность в об'яснении явлений жизни, в особенности, жизни

психической и нравственной. Это отдаляет Лаврова не только от материализма, но и от позитивизма, не нашедшего в своей классификации наук места для психологии. Материализм Лавров ценит, как метод наук о внешнем мире, а позитивизм—как философскую систему, построенную на данных наук и проникнутую научным духом; однако, в некоторых случаях он исправляет недостатки позитивизма, так, например, в своей классификации наук он уделяет место и психологии; в других, напротив, он твердо держится недостаточно обоснованных взглядов, свойственных позитивизму; например, закон о трех стадиях развития знания, правильно указывающий на временную последовательность явлений религии, философии и науки, понимается Контом, как уничтожение каждой предшествующей ступени последующею. Лавров разделяет этот взгляд позитивизма относительно религии; хотя за философией он и сохраняет особое место на ряду с наукой, однако, она является в роли только об'яснительницы наук, к которым, правда, причислена и научная этика.

Позитивизм отвергает всякую метафизику, следовательно, и материализм, но по существу позитивизм не настолько противоречит материализму, чтобы не было возможности их соединить. Но возможно ли тот и другой связать с эволюционизмом? Идея развития первоначально возникла из рассмотрения явлений жизни и поэтому вовсе не заключает в себе необходимость материалистического понимания. Если Лавров утверждает, что жизнь должна была возникнуть из явлений неорганического мира, что в явлениях жизни нет никаких иных элементов, кроме световых, тепловых и химических свойств, то он в то же время отлично сознает, что это есть лишь логическое требование, что в действительности наука пока не в состоянии об'яснить возникновение жизни вообще, и, в частности, психической и нравственной. Идея эволюции есть только весьма удобная схема расположения явлений по степени их сложности, по их возникновению и совершенству. Если Лавров думает, что эволюция способна дать нечто большее, чем простую картину, то он ошибается. Факты, без сомнения, говорят за то, что мертвое возникает из живого, но не наоборот, но логическое требование, выводить сложное из более простого, располагает ум к противоположному об'яснению. Для Лаврова было особое побуждение придавать идее эволюции чрезмерное значение, бо́льшее, чем простому схематическому расположению фактов. Дело в том, что он всегда интересовался выяснением генезиса явлений. Антропологизм в действительности психологическая точка зрения, а психология интересуется историей развития явлений и равнодушна к существу их. Это Лавров высказал весьма ясно, например, в ответе на критику Антоновича и Писарева. Лавров пишет: „вместо того, чтобы

утверждать или отрицать существование того, чего нельзя ни исследовать, ни проверить, покажите только, каким путем мышление человека приходит к понятию, соответствующему словам: вещество и дух. Это будет действительное приобретение, а все остальное— пустое словопрение". Итак, для Лаврова вопросы генезиса, т. е. психологические вопросы, стоят везде на первом плане, и ими заслоняется вопрос о существе. В этом отношении весьма характерно примечание Лаврова к той части логики Милля, где говорится о математических представлениях и математических понятиях. Вопрос о том, как об'яснить особую достоверность математических истин, если допустить их возникновение из опыта, Лавров думает разрешить тем, что отличает математические представления, возникающие из опыта, от математических понятий, получаемых путем обобщения из представлений и заключающих в себе более, чем дает наблюдение. „Тот, кто считает геометрические понятия присущими нашему уму и не зависящими от наблюдения, не обращает внимания на процесс образования геометрических представлений, необходимо предшествующих геометрическим понятиям... Тот, кто отвергает особенность и строгую точность геометрических истин, не обращает внимания на различие геометрических понятий от геометрических представлений, на различие построения новых из заранее выработанного понятия о расстоянии, от получения последних путем обобщения из существующих и наблюдаемых тел природы". Таким образом, философский вопрос обойден, и затруднение решено указанием генезиса проблемы. Это очень характерно для Лаврова. Решения проблемы, поставленной Миллем, здесь нет; указано лишь на генезис ее, причем остается непонятным, каким образом результат обобщения может заключать нечто бо́льшее, чем первоначально было в представлении. Итак, для Лаврова интерес вопросов, главным образом, сводится к об'яснению их происхождения, посему эволюционная схема ему должна была представляться чрезвычайно удобной и важной, самое же об'яснение, в конце концов, сводится для всякого эволюциониста к линейному расположению различных форм, по степени их сходства и сложности. Само собой разумеется, что в этом отношении возможен значительный произвол, часто производящий комическое впечатление. Не избежал этого и Лавров, когда, например, он подыскивал промежуточные звенья между обезьяною и человеком, и, следуя мнению Фохта, находил, что „малоголовые идиоты оказались связующим звеном между нынешним человеком и нынешними обезьянами". (Статьи научн. хар., вып. I. стр. 122); а на вопрос, почему некоторые антропоидные обезьяны остановились в своем развитии, Лавров высказывает уже собственное предположение: „Возникает для обезьян (почему же для обезьян, казалось бы, для эволюциони-

ста!) вопрос и о возможной их дегенерации из высшего типа... Может быть, в этом направлении действовало и вообще у обезьян излишество половых наслаждений, которое, идя далеко за пределы потребности поддержания вида, (трогательная заботливость об обезьянах!) вызывает все более маниакальное господство страстности над рассудком и окончательно приводит к психическому состоянию, делающему прогресс мысли невозможным. („Опыт истории мысли нового времени". Женева, 1884, вып. 2-й, ст. 452).

Итак, материализм, эволюционизм и позитивизм не представляют настолько крупных различий, чтобы нельзя было их сочетать в той или иной форме. Но как быть с критицизмом Канта? Сочетать эту точку зрения с тремя ранее указанными гораздо труднее, хотя немецкие позитивисты и пытаются сделать это. Как же поступает Лавров? Во-первых, отметим, что „критически мыслящая личность", играющая такую важную роль в рассуждениях Лаврова, не есть представитель критической философии. Критика, как совершенно правильно утверждает Лавров, есть самое существенное свойство научного знания, неотделимое от науки. Критика в то же время не есть скепсис, и если Лавров ссылается на Протагора, как своего предшественника, то в этом он очень ошибается:—мышление Лаврова совершенно догматическое, и скептический элемент играет у него только ту же роль, что, например, у Декарта,—это прием мысли для установки несомненной истины. Правда, Лавров неоднократно выступает против всякой метафизики, он утверждает, что ничего абсолютного нет, следовательно, и абсолютного знания нет, что все относительно, и именно по отношению к человеку; эти утверждения его ничем не подтверждены. Можно ли узнать, что такое материя и душа, это его не интересует—это метафизика; точно то же и с апорией свободы и необходимости. Мало, конечно, сознать, что как необходимость причинной связи, так равно и свобода воли, в одинаковой мере необходимы для об'яснения внешнего мира явлений и мира нравственного порядка, нужно показать, как выйти из этой апории, противоречит ли свобода необходимости или нет. Лавров и в этом случае не рассматривает вопроса по существу, а успокаивается на решении Канта, что в мире явлений царит необходимость, но очевидно, что вторая половина учения Канта, что свобода принадлежит трансцендентному миру, недопустима с точки зрения Лаврова, отклонившего от себя всякое обсуждение о вещах в себе и субстанциях, существования которых он однако не отрицает. Можно ли философии остановиться на такой точке зрения? Не есть ли это отказ от философии? В критике „Задач психологии" Кавелина Лавров повторяет и резюмирует мысли, которые он ранее высказал в своих „Очерках вопросов практической философии". В критике Кавелина мы читаем: „Вопрос о произвольности не су-

ществует для науки. Психология неизбежно рассуждает, как бы он был решен отрицательно. Логика и этика столь же неизбежно рассуждают, как бы он был решен положительно. Метафизические учения признают одно из этих решений соответствующим реальности, другое—выражающим ошибку мысли или призрак сознания. Антропологизм говорит: то и другое составляет необходимое условие человеческой мысли, в единственной реальности нам доступной, в человеке; за эту реальность мы проникнуть не можем; познать вещи сами в себе не можем; можно лишь склоняться лично к признанию бо́льшей вероятности того и другого положения; оставим метафизические вопросы в стороне и будем стремиться построить в стройное целое то, что доступно человеку так, как оно ему доступно". В „Очерке вопросов практической философии" Лавров изображает свое отношение к фатализму: он утверждает, что свобода воли и фатализм суть две гипотезы, которые обе могут быть поставлены (хотя не с одинаковой вероятностью), но доказать ни ту, ни другую нельзя; вместе с тем, он доказывает, что практическую философию, вопреки мнению Канта, можно построить независимо от решения спора о свободе воли. В доказательство этого утверждения, Лавров ссылается на то, что Августин, Лютер, Спиноза и Фейербах не признавали полной свободы и все-таки учили, как человеку должно поступать. Итак, нет противоречия между фатализмом и системой практической философии. Отметим здесь, что и Вл. Соловьев в „Оправдании добра" занял ту же позицию. Он отрицает зависимость нравственной философии от решения вопроса о свободе и утверждает, что и детерминизм допускает построение нравственности, нужно только допустить так называемую этическую свободу, т. е. возможность для человека определиться идеальными мотивами. Разница между точкой зрения обоих мыслителей только в том, что Соловьев не отказывается от метафизического решения, он полагает, что свобода воли и бессмертие души суть две важнейших метафизических истины; для Лаврова же свобода есть лишь мираж. Бессмертие же вовсе не есть вопрос, его, конечно, нет. Хотя Лавров и утверждает, что вопрос о свободе, как метафизический, неразрешим, но в действительности для него существует лишь сознание свободы, как психологический факт, самая же свобода есть лишь мираж, благодетельная иллюзия, как ее называет Пирогов.

Мы остановились на вопросе о свободе для того, чтобы показать, что Лавров у Канта заимствует только его ригоризм, его высокое уважение к чувству долга, к идеалу, но отнюдь не все положения „Критики практического разума". Категорический императив Лаврова—„Живи сообразно идеалу, который ты составил себе, как идеал развитого человека"—ничего общего с Кантовым катего-

рическим императивом не имеет. Лавров теоретическое обоснование философии нравственности Канта оставляет в стороне и берет только результаты; точно так же поступает он и с „Критикой чистого разума“, т. е. соглашается с ее результатами—отрицанием метафизики и утверждением, что человек познает только явления, отвергая обоснования этих положений, т. е. априоризм Канта. Правда, научная философия Лаврова знает также необходимые условия мышления, но эти необходимые условия ничего общего не имеют с Кантовыми созерцаниями, категориями и основоположениями. Четыре неизбежных положения, которые мы ранее привели, отнюдь не похожи на те, которые Кант выводит из природы человеческого мышления. Первое положение, хотя и повторяет результат критики чистого разума, но вовсе не вытекает из антропологического принципа, из которого логическая последовательность позволяет вывести лишь суб'ективный идеализм, как он, например, представлен у Фихте старшего или в имманентной школе. Это необходимое условие мышления без проверки принято на веру Лавровым.

Второе положение заключает в себе трюизм: без сомнения, критерий истины заключается в самом мышлении, но не видно, какую пользу может извлечь для своей системы Лавров из этого положения. Третий принцип гносеологически не оправдан и не может быть оправдан с точки зрения антропологизма. Доказать реальность внешнего мира оказывается невозможным, говорит Лавров, хотя бы уже потому, что у нас нет для сравнения ничего более реального. Но сам же Лавров неоднократно повторяет, что единственный источник всякой истины—это явления сознания, следовательно, реальность явлений сознания вне сомнения, в то время как в реальности явлений внешнего мира сомневаться возможно. Наконец, четвертое неизбежное условие мышления—постановка человеком целей и выбор средств (т. е. свобода воли),—противоречащее всеобщности закона причинной связи, действительно, как кажется, указывает на связь учения Лаврова с Кантом, но эта связь более внешняя, чем идейная. Кант не отклонял от себя решения вопроса о свободе, которую он относил к миру вещей самих по себе, т. е. к трансцендентной области. В этом пункте Кант отступал от своего положения о невозможности метафизики и непознаваемости вещей в себе. Лавров отклоняет от себя метафизический вопрос о свободе и настаивает на том, что это есть факт сознания, (хотя бы и иллюзия). Кант, по мнению Лаврова, ошибался, когда думал, что для нравственности необходима свобода; свободы, как метафизического предположения, вовсе не нужно; свобода, на которой создается нравственное учение и наука права, есть факт сознания... Сознание свободы есть факт науки, именно,

психологии, и совершенно не зависит от метафизической задачи. Но Кант вовсе не думал, что для нравственности нужно решение метафизического вопроса, а полагал, что необходимо допущение свободы, притом не такой, которая, будучи фактом сознания, в то же время есть очевидная иллюзия.

Теперь мы имеем достаточный материал, чтобы произвести суждение об отношениях Лаврова к Канту. Если довольно просто признать влияние Конта, Спенсера, Фейербаха на Лаврова, если точно также не трудно убедиться, что тень Протагора Лавровым напрасно потревожена, ибо между скептицизмом Протагора и антропологизмом Лаврова нет ничего общего, если легко заметить, что первоначальное увлечение Гегелем вскоре совершенно исчезло— сохранилось лишь чувство уважения к великому мыслителю, да кое какие воззрения на историю,—то не совсем легко установить в точности отношение Лаврова к Канту. Лавров ссылается на Канта довольно часто, следует ему в его этическом ригоризме, в том, что он настаивает на сознании свободы, на невозможности метафизики и познаваемости одних явлений; наконец, в критически мыслящей личности можно видеть хоть отдаленный отзвук критицизма Канта,—однако все это нисколько не уничтожает глубокого различия философии Канта и Лаврова; у Лаврова вовсе нет философского обоснования тех положений, которые он заимствовал у Канта, и он берет у Канта лишь то, что согласно с позитивизмом и эволюционизмом, оставляя в стороне остальное, но Канта очень трудно связать с эволюционизмом и совершенно невозможно с позитивизмом. В мышлении Лаврова Конт постоянно торжествует над Кантом, и только сердце Лаврова влекло его к Канту.

Лавров по своей природе был догматиком; его критика и скептицизм всегда имели в виду установку твердой научной истины, следовательно, критическая и скептическая точки зрения не имели для него значения сами по себе, а лишь как средство, как методический прием. Наиболее глубокие философские вопросы он рассматривает с точки зрения их возникновения, самое же решение по существу он принимает на веру, часто не согласно с принципами антропологизма. В ранний период своей деятельности он пытается придать антропологизму характер индивидуалистического суб'ективизма, но впоследствии он об этом не упоминает, трактует, наприм., о предметном мире, как о реальности, а не представлении только; так, он трактует о свободе, как будто человек действительно свободен, а не обладает лишь иллюзией свободы. Эволюционный принцип принят Лавровым на веру, но в то же самое время Лавров говорит о „необходимых условиях мышления", т. е. не совсем устраняет и априоризм, как этого требовало бы последовательное проведение теории развития. Лавров правильно различает эволю-

цию от прогресса; последний предполагает оценку, совершенствование, а не простое осложнение. Поэтому идея прогресса требует особого оправдания, которого мы тщетно стали бы искать у Лаврова. Лавров заимствует у Маркса идею классовой борьбы, как средства прогресса, вместе с тем он должен стоять и за классовую мораль. В статье „Суб'ективный метод“ он говорит, что лишь незначительное меньшинство доработалось до нравственных понятий, однако, это не мешает Лаврову говорить об общечеловеческих идеалах, об общечеловеческой морали. Его категорический императив, хотя по видимому и относится к отдельным лицам, а не ко всем людям вообще, но в действительности Лавров предполагает одинаковый путь развития, поэтому, в конце концов, критически мыслящие люди должны сойтись в общей морали, которую они и признают единственно истинной, отрицающей все более низкие ступени развития совести. Лавров признает различие более высокой точки зрения от менее высокой, чего нельзя оправдать ни с точки зрения исторического материализма, отвергаемого Лавровым, ни с точки зрения крайнего индивидуализма.

Итак, мышление Лаврова есть мышление догматическое, в его основе лежит историко-психологическая точка зрения, а не философская. Лавров правильно настаивает на том, что в философии важно проведение одного принципа, и упрекает Спенсера в том, что он не философ, а мыслитель, эссеист, что у него нельзя найти общего принципа в рассмотрении им отдельных вопросов, но этот упрек следует отнести не только к Спенсеру, но вообще к теории развития, которая заменяет анализ вопроса описанием его возникновения. Этот упрек в той же мере относится и к самому Лаврову, поскольку его антропологизм пропитан чуждыми ему точками зрения.

Но Лаврова следует упрекать не столько в том, что он мыслитель, а не философ (пользуясь его же термином), сколько в том, что он не верен ни антропологической, ни эволюционной точке зрения, а постоянно впадает в противоречия и не имеет достаточной силы, чтобы провести последовательно один взгляд.

П. Лавров был в течение всей литературной деятельности, а пожалуй даже и деятельности революционной, своего рода outsider'ом, т. е. он всегда стоял как то в стороне, не примкнув всецело ни к кому и не подчинив никого настолько своему влиянию, чтобы можно было говорить о школе Лаврова, об учениках Лаврова. В идейном отношении ближе всего стоят к нему Михайловский и Кареев, но ни тот, ни другой не могут быть названы его учениками. При жизни Лаврова критика отнеслась к нему довольно сурово, и только его „Исторические письма“ были встречены очень сочувственно и создали ему известность. После смерти его восхваляли,

главным образом, как революционного деятеля; в поминальных речах (См. „Памяти Лаврова". Женева 1900) его называли великим учителем, великим революционером, учителем жизни, проповедником и т. д., но только один П. Аксельрод постарался определить его значение: „деятельность Лаврова", говорит П. Аксельрод, „как пропагандиста, составляет связующее звено между эпохами революционного движения в России—между той эпохой, когда единственной носительницей революционных идей в России была интеллигенция, и эпохой современной, которая стоит в появлении на революционной арене русского пролетариата. Чтобы заставить различные либеральные течения в России от благодушных надежд на постепенное самостоятельное развитие прогресса перейти к революционной практике, нужно было апеллировать к чувству ответственности за страдание народа и указать молодежи дорогу деятельности—это и исполнил Лавров в „Исторических письмах". Итак, в политической области роль Лаврова есть роль посредника, нравственного фермента. Почти так же определяет положение и Иванов-Разумник, считая Лаврова посредствующим звеном между Герценом и Михайловским. В обсуждение правильности последнего суждения мы входить не будем.

И в русской философии Лавров играет роль посредника, роль соединительного звена. между позитивизмом и материализмом шестидесятых годов, с одной стороны, и идеализмом восьмидесятых годов, с другой. В Лаврове поэтому легко найти все недостатки и достоинства свойственные явлениям переходным.

Лавров превосходно сознавал и силу и слабость материализма и выступил против него в эпоху его повсеместного господства. Но и в оценке материализма он остановился на пол-дороге: сознав метафизичность материализма, его бессилие об'яснить явления жизни, явления сознания и нравственности, он все-таки делал этой философской системе слишком большие уступки. На религию Лавров смотрел глазами позитивизма, как на патологическое явление, долженствующее исчезнуть, но этому противоречил, в известной степени, глубокий интерес, с которым он подходил к явлениям религии, и сознание, что в прошлой истории человечества религия играла первенствующую роль. В том способе, которым он подходит к вопросам религии, чувствуется нечто большее, чем об'ективный интерес историка, чувствуется, что этот пережиток первобытной культуры в душе философа занимает бо́льшее место, чем ему самому желательно. Большое значение, которое Лавров придавал психологии, должно было отдалять его от материализма и позитивизма; в защите Лавровым самостоятельности психологии и центрального ее положения в системе наук и в философии нельзя не видеть огромной заслуги. Если он критиковал „Задачи психоло-

гии“ Кавелина, то в действительности оба защищают одинаковую точку зрения. И учение о свободе воли Лаврова, в котором обнаружились с особенной ясностью его двойственность и половинчатость, отдаляло его от материализма. В связи с учением о свободе воли стоит и понимание роли личности в истории, сближавшее его даже с Карлейлем и делавшее невозможным для него исторический или экономический материализм; наконец, учение о прогрессе точно так же в той форме, в какой оно выражено Лавровым, неприемлемо для материализма, отожествляющего эволюцию с прогрессом; наш философ, наоборот, строго различает эти два понятия; эволюция есть процесс безсознательный, в то время, как прогресс всегда сознателен. Однако, и в учении о прогрессе сказалась половинчатость Лаврова; поскольку его можно назвать индивидуалистом, постольку для него прогресс должен был бы состоять в личном совершенствовании, причем ему следовало указать связь между этим совершенствованием и счастьем,—в особенности в виду того, что Лавров не отвергает гедонизма. Вместо этого в формулах прогресса мы встречаемся с указанием об'ективных признаков, личное счастье же фигурирует лишь в форме довольно неопределенного наслаждения собственным развитием. Идея прогресса предполагает постоянную жертву всем для будущего, но во имя чего можно требовать подобной жертвы? В особенности во имя чего может ее требовать индивидуализм? Итак, если, с одной стороны, различие эволюции от прогресса неприемлемо для материализма, и самый прогресс, как сознательное изменение условий культуры и выработки цивилизации, для материализма является такою же иллюзией, как и свобода воли, ибо ход истории в такой же мере связан законом причинности, как и все остальные явления, то, с другой стороны, для идеализма идея прогресса, как его понимает Лавров, мыслится недостаточно полно, ибо она предполагает бессмертие и царствие Божие.

Нельзя утверждать, как это делает Масарик, что Лавров не интересовался русской философией; его интерес к этой области доказывается во-первых, целым рядом рецензий на русские сочинения, как-то Новицкого, Кавелина, Цертелева, Де Роберти и др., во-вторых, тем, что он обещал в „Опыте истории мысли“ остановиться с особой подробностью на славянах, в особенности на русской мысли, и, наконец, в третьих, тем, что он пытался определить характерные черты русского духа,—эта попытка, на наш взгляд, неудачна: он считает скепсис основной чертой русского духа, это так же неверно, как указание Писарева, что материализм есть выражение русского духа. Правда, Лавров на русскую философию смотрел глазами западника, с некоторым оттенком пренебрежения; это его отношение столь же мало оправдано, как и его оценка соб-

ственных сочинений; те, которые он менее всего ценил—статьи по психологии—в действительности имеют наибольшее значение. Без сомнения, его „Опыт истории мысли нового времени“ занимает видное место в антропологии, но имеет лишь малое значение для философии. Истинная природа Лаврова обнаружилась, может быть, ярче всего в его „Очерке истории физико-математических наук“. В этом капитальном (к сожалению, неоконченном) труде, поразительном по количеству сведений, ясно обнаруживается громадная эрудиция автора. Лавров был по натуре ученым, и его настоящее место—это кафедра профессора. Никитенко помешал Лаврову занять кафедру в Петербургском университете и очень дурно сделал.

Бесконечно жаль, что он лишь в малой мере мог использовать свою математическую подготовку для той области знаний, к которой он чувствовал сердечное влечение. Математику он, повидимому, не любил, ибо в статье „Современное состояние психологии“ он довольно презрительно отзывается, как о филологии, так равно и о математике: „В обществе и у самих ученых иссякает очевидно интерес к занятиям этими предметами“, говорит Лавров. Нельзя однако не заметить, что филология помогла бы Лаврову при решении некоторых вопросов истории греческой мысли, перед которыми он останавливался в недоумении. Наибольший успех выпал на долю „Исторических писем“, но и они не представляют вклада ни в науку, ни в философию и, как бы ни было велико их значение в истории русской интеллигенции, теперь они совершенно отошли в область прошлого, принадлежа целиком истории.

По всей вероятности, Лавров был бы крайне удивлен, если бы узнал, что он подготовил расцвет идеализма 80-х годов в русской философии, между тем, именно в этом его значение, и, как это ни странно, но можно найти любопытные параллели между Лавровым и славянофилами, а также Соловьевым, конечно оставляя в стороне разницу литературного таланта и многих существенных пунктов, например, отношения к религии. Оба мыслителя одинаково враждебно относятся, наприм., к учению Толстого о непротивлении злу; оба полагают, что учение о нравственности совершенно независимо от решения метафизического вопроса о свободе воли и, наконец, оба считают, что индивидуализм в этике не исключает,— а предполагает общественные интересы. Лавров, подобно славянофилам—Киреевскому и Хомякову—выставляет требование, чтобы философия исходила из цельного человека—правда, что из общего требования указанные писатели делают противоположные выводы.

Стилист Лавров не важный; его язык не точен, некрасив и расплывчат; он очень любит слово „вырабатывать“. Его трудно представить себе поэтом, между тем, он писал в течение всей жизни стихи. В своих критических статьях он указывал и на особенности и не-

достатки стиля критикуемых авторов. Забыв верное изречение: Le style c'est l'homme, Лавров свойства стиля ставит в зависимость от внешних условий. Так, в „Очерках практической философии" он говорит о Прудоне: „Если бы Прудон занимал одну из кафедр, наполненных учениками Кузена, он привык бы к бо́льшей точности выражения, писатели же богатые мыслями, слишком часто пренебрегают отделкою слога". Богатство мыслей есть свойство первоклассных писателей, как Платона, Декарта, Бэкона; их никто не может упрекнуть в неточности, и трудность понимания их зависит только от глубины их мысли; не то с второстепенными писателями, к которым, как правильно заметил Масарик, Лавров чувствует какое-то влечение, род недуга. Так, напр., в вопросе о свободе воли он имел возможность остановиться на Платоне, Канте, Шеллинге, вместо этого он подробно разбирает доводы Прудона и Жюля Симона. Тон писаний Лаврова настолько бесстрастный и спокойный, что Масарик с полным основанием мог про него сказать: Лавров излагает свою систему, как будто бы повествует о чужих мыслях.

Суждение о роли Лаврова в русской философии не может быть вполне точным, так как до настоящего времени его работы еще не собраны. Издание полного собрания сочинений Лаврова встречает на своем пути значительные трудности, так как многие его работы разбросаны по разным журналам—русским и иностранным—и многие из них печатались под псевдонимами или вовсе без имени автора; этим об'ясняется то обстоятельство, что некоторые статьи, несомненно принадлежащие Лаврову, приписаны другим авторам, напр., Лесевичу. Для более полной характеристики Лаврова, нужно ждать того времени, когда предпринятое издательством „Колоса" печатание собрания сочинений Лаврова будет закончено.

Э. Радлов.

18 июля 1919 г.

Лавров, как философ.

Главным философом наших „шестидесятых годов", бесспорно, следует считать Лаврова. Добролюбов и Писарев не пытались дать философского обоснования своего мировоззрения; что же касается более образованного и более разностороннего Чернышевского, то философские мотивы у него, все таки, всегда играли вполне второстепенную роль; к тому же и по своей философской эрудиции Чернышевский далеко уступал Лаврову.

У Лаврова, наоборот, философия всегда стояла на первом плане. Так, например, Лавров известен, как один из вождей революционного движения, но в этом революционном движении его роль сводилась, главным образом, к „философскому обоснованию" революционной деятельности. И он всегда делал это с такой тщательностью и тою основательностью, которые соответствовали его огромной эрудиции и его огромной трудоспособности.

Однако, несмотря ни на большой ум, ни на большую эрудицию, Лавров, все-таки, не создал своей собственной философской системы, так что, говоря о философии Лаврова, мы должны иметь в виду не вклад его в мировую сокровищницу философии, а заслуги его по распространению философских знаний в России.

Дело в том, что условия, в которых жил и действовал Лавров, были крайне неблагоприятны для самостоятельной разработки философских вопросов. Если бы кто либо в России в шестидесятых годах захотел дать вполне самостоятельное философское учение, то ему пришлось бы писать на каком-нибудь иностранном языке, ибо русская публика была еще совершенно не подготовлена к восприятию философских учений иначе, как в популярном изложении. И Лаврову приходилось считаться с этим обстоятельством. Возьмем, например, его „Три беседы о современном значении философии". Это—публичные лекции, прочитанные Лавровым в 1860 г. и в свое время наделавшие много шума. Вот что говорит Лавров в самом начале первой своей лекции: „Сегодня в первый раз после долгого молчания, среди русской столицы, в среде светского русского общества, в живой русской речи, самостоятельно и независимо произносится слово: *философия.* (Собр. сочин., I серия, вып. II, стр. 99. Курсив подлинника).

Итак, вот при каких обстоятельствах приходилось работать в области философии Петру Лавровичу! Известно, что к концу царствования Николая I философия была „запрещена", преподавание философии в университетах прекратилось, и министр Народного Просвещения Ширинский-Шихматов донес Николаю I: „наконец, зло вырвано с корнем". Совершенно очевидно, что при таких обстоятельствах нельзя было ожидать, чтобы лектор начал развивать какие-нибудь новые оригинальные учения: нужно было начинать „с азов".

А вот статью: „Что такое антропология?" Лавров заканчивает следующими строками: „Но что же тут нового?—скажут другие. Все это было... Позвольте, автор этого очерка и не выдает это построение за новое... по всего вероятнее, что вы находите эту статейку скучною для журнального очерка... Вы ищете в журнале другого. На страницах этой же книжки вы найдете себе полное удовлетворение, а мы—нам пора кончить..." (Вып. II, стр. 74).

Таким образом, обзор философской деятельности Лаврова мы начинаем с заявления, что Лавров не был творцом в области философии, что роль его сводилась к ознакомлению русской публики с богатым содержанием западно-европейской философии, которую он излагал во вполне самостоятельной обработке.

Роль Лаврова, как и роль других деятелей шестидесятых годов, имела не мало общего с ролью другой замечательной группы общественных деятелей, а именно, с ролью деятелей французского „просвещения" второй половины XVIII в., т. е., с ролью Вольтера, Дидро и других „энциклопедистов".

И это прежде всего потому, что философская деятельность Лаврова имела значительную политическую подоснову, которую, быть может, сам Лавров не вполне сознавал, как не сознавал он, конечно, и того, насколько его учение о „суб'ективном методе" в социологии было, в сущности, публицистическим учением.

Второй творец учения о „суб'ективном методе" в социологии, Михайловский, конечно, тоже во время выработки своего учения мало сознавал (а, быть может, и совсем не сознавал), как велик публицистический элемент в этом учении. И однако, когда, много лет спустя, Слонимский назвал социологию Михайловского „мнимой социологией", то Михайловский ответил ему, что эпитет „мнимая" нелеп, а вот, если бы Слонимский назвал его социологию „публицистической", то это, пожалуй, было бы обидно, но со справедливостью такого эпитета, все-таки, пришлось бы в значительной мере согласиться.

Этим своим заявлением Михайловский показал, что он, как действительно талантливый человек, не закостенел, не успокоился

на лаврах, а был способен отнестись критически к писаниям своей молодости.

Лавров тоже был ум, постоянно работавший, деятельный, широкий и, следовательно, способный к самокритике.

Когда мы заявили, что Лавров не был самостоятельным творцом в области философии, то это сделали потому, что приложили высокий уровень требований. Но, сравнивши философскую деятельность Лаврова с философской деятельностью Вольтера и Дидро, мы показали, что из этих наших слов не следует, будто мы низко ценили его роль в философском просвещении России.

Если Лавров и недостаточно сознавал, насколько велик публицистический элемент в его философском учении, то он, зато, сам прекрасно описал, как неизбежно публицистика врывается во всякую научную и философскую деятельность при известном состоянии общества.

Говоря о деятелях второй половины XVIII в., он указывает на то, что „перед ними была цельная, дряхлая, надоевшая практическая система, опиравшаяся на тысячи привычек, на фолианты почтенных цитат, на собрание нравственных правил, потерявших смысл от долгого заучивания, на политическое устройство. Эта практическая сторона была на первом плане, метафизика была лишь орудием; для этого всякая метафизика была пригодна: материализм Гольбаха, рассудочный деизм Вольтера, деизм чувства Руссо". („Механическая теория мира", стр. 13).

В другом месте он говорит: „Во время всего XVIII века шла ожесточенная борьба во имя философии. Это слово ставили на алтарь в виде богини разума, из-за него изгоняли и казнили, но, при всем том, обращали очень мало внимания на его научное значение. Буржуазия не хотела более терпеть гнета светской и духовной аристократии. Последняя опиралась на определенное миросозерцание, на установленные предания. Против этих то преданий и шла борьба Вольтера и Дидро. И читатели, и сами авторы часто плохо знали, верят ли они или не верят в бессмертие души, в материю, в бестелесный дух, в Бога. Можно указать в этом отношении много непоследовательностей и противоречий у одного и того же писателя. Но они были последовательны в одном: в своей практической борьбе с установившимся порядком вещей". („Три беседы о современном значении философии", стр. 99—100).

Мы сказали, что Лавров или совсем не сознавал, или, во всяком случае, очень мало сознавал, насколько его публицистические тенденции влияли на его чисто научные работы, и в этом было его главное отличие не только от таких чистокровных публицистов, как Писарев и Добролюбов, но даже и от Чернышевского. Ибо Чернышевский был прежде всего публицистом, публицистом,

не чуждым философии, но смотревшим на философию лишь, как на одно из орудий публицистики. А Лавров был прежде всего ученым и философом, втянутым в революцию лишь печальными условиями русской действительности. Ибо русская действительность была тогда такова (к сожалению, она и до сих пор остается такою), что ученый, мало-мальски соприкасающийся с явлениями общественной жизни, не мог не превратиться в публициста. И та картина духовного настроения европейского общества второй половины XVIII века, которую нарисовал Лавров (и которую мы только что цитировали), является изображением и состояния нашего общества в 60-х годах XIX века.

Существует вульгарное представление о философах, как о людях, совершенно оторванных от жизни, как о людях, стремящихся лишь к познанию ради познания и совершенно равнодушных к запросам человеческого сердца. Подобное мнение создали и распространяли люди или совершенно чуждые философии, или совершенно неспособные понять сущность философских учений. Нет, философия всегда являлась лучшим ответом на запросы человеческого сердца, но только ответы философов всегда были широкоохватывающими, обобщающими и смотрящими в даль. Явления жизни всегда глубоко интересовали философов, но, при этом, философы каждое это явление рассматривали, как частный случай более общих причин, и стремились найти ответы, общие для многих явлений. Поэтому задача философии сводится прежде всего к изучению и уяснению явлений, подобно тому, как задача общей патологии заключается не в лечении, например, воспаления, а в уяснении вопроса о том, что такое, в сущности, воспаление. (И при этом ясно, что представитель общей патологии не менее стремится к борьбе с воспалением у людей, чем и представитель частной патологии). Публицистика же имеет своею задачей лишь устранение каких-либо частных недостатков общественной жизни. Она не исследует явлений, а исходит из готового, заранее признанного за истину, положения. Задача ее не теоретическая, а чисто практическая.

Поэтому заявление, что публицистический элемент вредит философскому исследованию, не означает требования, чтобы философия игнорировала запросы жизни и человеческого сердца, а является выражением требования, чтобы к философскому исследованию приступали без всяких предвзятых мнений.

Хотя Лавров не внес новых идей в философию, но из этого не следует, будто Лавров просто повторял чьи-либо слова, будто он был просто учеником и пропагандистом какого-либо философа. Лавров был слишком учен и слишком самостоятелен для роли простого последователя какого бы то ни было философа. Его философское учение не совпадает ни с одной из чужих философских си-

стем, а лишь включается в то широкое философское течение, которое можно назвать позитивизмом, или научной философией.

Знаменитый стих Тютчева: „Мысль изреченная есть ложь“, нигде, быть может, не применим так вполне, как к различным философским наименованиям. Под наименованием „позитивизм“ часто понимают учение Огюста Конта который ввел этот термин и сам назвал свою философию „позитивной философией“. Но контизм есть лишь частный случай позитивизма, или научной философии. В Германии имеется группа представителей „Научной философии“. Но и эта „научная философия“ (принимая этот термин в таком узком смысле) есть лишь частный случай научной философии (в широком смысле), или позитивизма.

Сам Лавров называл свое мировоззрение „Антропологизмом“. Термин „Антропологизм“ напоминает прежде всего Фейербаха, с которым действительно у Лаврова было очень много общего. Но все-таки Лавров отнюдь не был просто учеником Фейербаха. И Огюст Конт и неокантианцы (особенно в лице Ланге) имели значительное влияние на Лаврова.

Лавров является решительным противником материализма, но материалистический элемент в философии Лаврова сказывается в том, что он не только спиритуализм, но даже и идеалистическую философию считает явлением патологическим.

Эволюционную философию Спенсера он оспаривает, но эволюционный элемент в философии признает.

Вообще Лавров считает, что материализм, позитивизм (в смысле контизма) и эволюционизм суть учения односторонние, но вносящие важные элементы в построение философии.

Изложивши основания положения материализма, Лавров говорит: „что это: наука или метафизика? В самом начале нам представляется понятие: вещество и сила. Что это такое? Какая наука, какое наблюдение, какой инструмент привели человека к этим исходным точкам всего естествознания? Еще с Канта известно, что человеку доступны только явления; но по необходимому закону своего ума. он всегда заключает, что явление, им замечаемое, происходит в *чем-нибудь,* указывает на бытие *чего-то,* без которого самое явление не имело бы места. Таким образом, от явлений человек переходит к сущностям. Это заключение происходит в человеке, и он не может никакими средствами доказать его справедливость... *вещество вообще* есть отвлеченное создание нашей мысли, не подлежащее прямому наблюдению... Вещество принадлежит метафизике“. („Механическая теория мира“, стр. 20-21).

Далее он говорит: „Перед современными материалистами, как перед мыслями всех других школ, лежало два ряда неоспоримых явлений: одни имели начало в наблюдении чувств, другие—в созна-

ний. Одни обозначались словом „вещество", другие—словом „дух". Оба эти слова соответствовали понятиям отвлеченным, метафизическим, которые в своей общности доступны только мысли, а не прямому наблюдению". (l. c., стр. 23).

„В противность положению Бюхнера, что учение его единомышленников есть отрицание всего сверхчувственного в человеческом знании, самая исходная точка этого учения есть понятие сверхчувственное, метафизическое". (l. c., стр. 22). Свой окончательный вывод касательно материализма Лавров формулирует так: „материализм... имеет двойной недостаток. Он считает себя научной теорией, но, в сущности, есть метафизическая система. Он закрыл двойственность явлений, наблюдаемых разумом и наблюдаемых сознанием, но не разрешил ее в высшем единстве, и эти два ряда явлений требуют все еще двух совершенно отдельных наук. Для всех явлений, обозначаемых названием вещественных, теория материализма может быть только полезна, потому, что она есть не что иное, как философская форма известного правила естествознания: все явления, подлежащие чувствам, должны быть исследуемы и об'ясняемы только помощью чувств, устраняя всякое чуждое предположение. Для явлений, обозначаемых названием духовных, материализм может быть в теперешнем состоянии науки только вреден, потому что отклоняет большинство ученых от точных психологических исследований" (l. c., стр. 48).

Теперь, людям хоть немного знакомым с философией, эти строки покажутся довольно элементарными, но в 1859 г., когда эта статья Лаврова появилась в „Отечественных Записках" положение дела было совсем иное: не только русское общество как раз входило в полосу господства самого прямолинейного материализма, но даже и в гордившейся своими философскими традициями Германии, материалистическая философия Молешота и Бюхнера имели большой успех, и на борьбу с ней были мобилизованы все лучшие философские силы тогдашней Германии.

Философски необразованный человек неизбежно делается игрушкой, так называемого, „наивного реализма": он не умеет отличать своих ощущений от истолкования этих ощущений, он наивно думает, что ему дано в непосредственном ощущении то, что в действительности является результатом сложной игры психических элементов. Необразованный человек твердо убежден, что он „своими глазами" ясно видит, как солнце восходит и заходит, и утверждение, что солнце стоит неподвижно, должно казаться ему очевидной бессмыслицей. Затем, мы теперь знаем, что третье измерение не дано нам в качестве непосредственного восприятия, что восприятие расстояний между предметами есть результат долгой выучки, это, опять-таки, должно казаться нелепостью философски

необразованному человеку, который, опять-таки, ясно „своими глазами“ видит, что один предмет находится недалеко от него, а другой—далеко.

Таким образом, „наивный реализм“ есть неизбежный удел всех философски необразованных людей, а наивный реализм неизбежно ведет к самому прямолинейному материализму, ибо наивному реалисту кажется, что он на каждом шагу непосредственно воспринимает „материю“, тогда как он, в сущности, имеет лишь некоторые ощущения, которые подлежат истолкованию.

Теперь, когда электронная теория новейшей физики свела материю к электронам, прямолинейный материализм уже невозможен, но в пятидесятых и шестидесятых годах XIX в. даже среди очень видных естествоиспытателей было не мало таких прямолинейных материалистов.

Значит, заслуга Лаврова в данном случае сводится к тому, что он ознакомил широкую русскую публику с необходимостью критически относиться к своим восприятиям; с необходимостью ясно различать то, что нам дано в непосредственном ощущении, от того, что вносится нами самими в эти непосредственные ощущения.

А люди, усвоившие себе эту точку зрения, являются уже достаточно зрелыми для восприятия философских учений.

Подготовивши таким образом широкую русскую публику к восприятию настоящих философских идей, Лавров в целом ряде статей дал изложение своего философского мировоззрения, которое он называл „антропологизмом“.

Посмотрим прежде всего, как сам Лавров определяет свой „антропологизм“.

Чтобы правильно понять „антропологизм“ Лаврова нужно сначала коснуться взгляда Лаврова на отношение между философией и наукой. Лавров говорит: „философия опирается на науку и ею питается. Из фактов последней философия строит одно стройное целое, *не имея права ничего выкинуть, ничему противоречить* (курсив наш). Чем она ближе к науке, тем она проще, нагляднее, убедительнее. Чем более разработана какая-либо часть науки, тем менее в этой отдельной части остается сделать философии; факты сами подсказывают и обязывают мыслителя к такому, а не к другому роду построения“. (Статьи по философии. Вып. II, стр. 52).

Далее он говорит: „Посмотрим, каковы пределы антропологии, как науки, составляющей отдел зоологии, и потом зададим себе вопрос: что философия может сделать с фактами антропологии, при современном их состоянии“. (l. c., стр. 52-3).

В конце концов, оказывается, что этот „отдел зоологии“ весьма обширен. Например, так как „вне психологии остается весьма незначительное число психологических фактов, имеющих смысл лишь

тогда, когда мы их освещаем данными, приобретенными помощью внутреннего наблюдения... то..., психология принадлежит, если не исключительно, то преимущественно, к антропологии". (l. c., стр. 58-9).

Затем, „логика, феноменология духа и наука жизненной деятельности входят в состав антропологии" (l. c., стр. 59). А из этого прежде всего следует, что в антропологию входят „все *технические знания... политическая экономия... юридические и государственные знания...* (наконец)... она обнимает всю *историю*".

„И действительно, история есть самый существенный признак, отличающий в глазах науки род *homo* от других зоологических родов" (l. c., стр. 59).

„Таким образом, все результаты наук... входят в нее (в антропологию), как частные приложения логических методов и явлений феноменологии духа к отдельным психическим данным... Вся наука в целом своем составе размещается по различным отделам антропологии". (l. c., стр. 61).

Установивши таким образом об'ем и содержание антропологии, как науки, лежащей в основе философии, Лавров переходит к уяснению антропологической философии.

Он говорит: „Посмотрим теперь на антропологию, как на философскую систему, т. е. решим вопрос: каким образом представление человека может служить в наше время основой для построения цельной системы, охватывающей все факты науки, не искажая их, и в то же время удовлетворяющей требованиям единства и стройности—эстетическим условиям всякой философской системы".

„Чтобы построить такую систему, можно выйти из внешнего мира, как данного, или можно опереться на сознание своего я, или можно принять за необходимую исходную точку факт вечного движения исторического процесса, или из преданий, выработанных историей, принять одно за основное построение, или из мира сознания выбрать одно явление, которое служило бы об'яснением всему существу, или то же самое сделать с одним из явлений внешнего мира". (l. c., 61—62).

„Если ни одному из преданий, ни одному из отдельных явлений мира, внешнего или внутреннего, нельзя придать в наше время исключительного права на преобладание над прочими, если нельзя сказать: все сущее есть вода, все сущее есть мысль, все сущее есть Бог, то, тем не менее, требования внешнего мира, как действительного, должны быть признаны на ряду с сознанием исторического процесса, как основного; но прежде всего должно взять в соображение мир сознания. Сознание, внешность и развитие составляют три начала всякой стройной метафизики для нашего

времени, и первое, не исключая других, имеет над ними преимущество, как наиболее неоспоримое". (l. c., стр. 62).

„Таким образом в основу построения антропологии, как философской системы, ложится принцип: *процесс личного сознания действительно совершается, все явления его действительны для этого личного сознания*. Этот первый антропологический принцип мы назовем *личным принципом действительности*, потому что он предполагает отдельную человеческую личность, единицу, не отвлеченного человека, как одного из многих, и тем менее человека, как синоним человечества. На этой точке зрения являются безразлично *действительными* логические построения, впечатления внешнего мира, создания художественного творчества, отвлеченные обобщения, грезы сна, нелепые представления помешанного. Все это—*действительные* факты личного сознания".

„Но из этой массы *действительных фактов* выделяются факты, не заключающие в себе противоречия, и отделяют в себе изменяющуюся область *реального убеждения* от области, которой само личное сознание приписывает лишь феноменальную действительность. Эта область реального убеждения составляет область *знания*. Область феноменальной действительности есть область *творчества*. Отсюда выходит второй антропологический принцип философии—*принцип реального знания: все, что мы сознаем, не находя противоречия при этом сознании ни в самом понятии сознаваемого, ни в группировке вновь сознаваемого с прежним сознанием, и представляет нам реальное бытие*. Отсюда реальность внешнего мира, как основа науки. Отсюда необходимость критики всего, действительно „происходящего в нашем сознании, чтобы отличить реальное от феноменального". (l. c., стр. 64-5).

„Мышление заключает в себе двойной процесс. *Мышление есть обобщение мыслимых и в то же время противопоставление мыслящим существам своей мысли, как реального бытия, себе, как единственно действительному бытию*. Итак, в процессе мышления есть два полюса; становясь на тот или другой, мы находимся в различных метафизических системах".

„Становясь в область реального и признавая мышление *только* обобщением, мы на точке зрения материализма; мысли и все факты сознания получают только феноменальное существование... Становясь в область действительности сознания и признавая мышление *только* противопоставлением одного процесса сознания другому процессу, мы на точке зрения идеализма. Мысль *одна* действительная". (l. c., стр. 65).

„Антропологический принцип требует одновременного допущения того и другого содержания в мышлении... Процесс сознания *действителен*, и мир внешний *реален*". (l. c., стр. 66).

„Третий антропологический принцип есть *скептический принцип метафизики: процесс сознания не даст возможности решить, есть ли он сам, как действительный процесс, результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт.* Это отрицание немедленно обращается в требование двойного построения: если мы не знаем, которое из двух решений действительно, то можем мыслить одно и другое. *Стройная система должна выражать свой скептицизм тем, что заключает в себе возможность двух различных построений.* Это приводит нас к двум отраслям теоретической философии: к *философии природы* и к *философии духа*". (l. c., стр. 66).

„Таким образом, *теоретическая философия,* или метафизика, в излагаемой нами системе, начинает с трех антропологических принципов *философской пропедевтики.* Первый принцип ставит человека, как *действительную* личность, второй—как *познающую* личность, скептический принцип—как *мыслящую* личность и в мышлении отрицающую познание сущности вещей". (l. c., стр. 68).

Таково положение дел в теоретической философии. В практической же философии „скептическое начало не имеет места". (l. c., стр. 68).

„Отсутствие скептического принципа в построении практической философии придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий. Отсюда в основание практической философии ложится принцип *практический,* который соответствует первому принципу пропедевтики. В нем выражается независимость личности, как действующей, от всех вопросов о ея сущности. *Личность сознает себя свободною, желающею для себя и ответственною перед собою в своей практической деятельности.* Это—*личный принцип свободы*". (l. c., стр. 69).

„Второму принципу пропедевтики, источнику реального мира, соответствует здесь *принцип идеального творчества;* как действительная личность в теории противополагала себе реальный мир, единственный источник знаний, так действительная личность в практике противополагает себе *идеал,* единственное побуждение к деятельности. В полном представлении реального бытия заключается возрастание знания. В полноте идеалов, которые ставит человек, заключается совершенство его деятельности". (l. c., стр. 69).

По заявлению Лаврова, соединение теоретической и практической точек зрения дает антропологическому принципу его полноту, и в этом его характерная особенность.

Лавров говорит: „антропологическая точка зрения *в философии* отличается от прочих философских точек зрения тем, что в основание построения системы ставит *цельную* человеческую лич-

ность, или физико-психическую особь, как неоспоримую данную. Факты, прямо вытекающие из этой данной, составляют главное положение системы. Все, относящееся к одной лишь стороне человеческого бытия, признается отвлеченным (абстрактированным) от цельного бытия человека и подвергается критике лишь в отношении к человеческой деятельности, ему однородной; отношение же к деятельности, ему неоднородной, оставляется вне системы, как подлежащее сомнению". (Антропологическая точка зрения философии. Собр. соч. Вып. II, стр. 197).

Думаем, что мы дали достаточное понятие о том, что понимает Лавров под антропологической философией.

Постараемся в кратких словах охарактеризовать эту „антропологическую точку зрения в философии".

Мы только что видели, что, по словам Лаврова, эта „точка зрения" характеризуется тем, что „в основание построения системы ставят цельную человеческую личность". Значит, *человек* должен стоять в центре всей философской системы. В известном смысле с этим требованием нельзя не согласиться. В самом деле, так как философия есть одно из деяний человеческих, то было бы совершенно нелепо желание, чтобы она лежала вне пределов человеческих. Но, ведь, в пределах человеческих должны оставаться и все другие человеческие деяния: и наука, и искусство, и практическая деятельность. Например, и химия, и архитектура, и торговля, и командование войсками—все это остается в пределах человеческих, а в таком случае, в чем же, по существу, отличие философии от всех этих иных проявлений человеческих? Ведь, нельзя же сказать, что философия, как имеющая в своей основе цельного человека, есть просто сумма всех частичных проявлений человека. Известная французская поговорка гласит: „кто слишком много охватывает—ничего не охватывает".

Еще древний Протагор сказал: „человек есть мера всех вещей". И этот принцип Протагора является очень крупным философским приобретением. Его острие было направлено против современных ему догматиков древней Греции, догматиков, которые, не исследуя предварительно условий познания, прямо брались за решение вопросов о „бытии" и „перемене", о „едином" и „многом", и о том „вода" или „воздух" являются сущностью всех вещей.

Принцип Протагора вечен, но беда в том, что он многочислен. Известно, что уже в руках самого Протагора и еще более в руках его последователей этот принцип превратился в орудие самого плоского софистического скептицизма.

Любопытно отметить, что самое новейшее философское течение нашего времени, англо-американский „прагматизм", также становится на подобную же точку зрения. Известно, что названием

„прагматизм" сами сторонники этого учения не особенно довольны, и что один из вождей прагматического учения, Шиллер (из Оксфорда), предпочитает название „гуманизм", именно в смысле утверждения, что „человек есть мера всех вещей".

Преимущество сторонников прагматизма-гуманизма перед Протагором и сторонниками „антропологической" философии заключается в том, что эти сторонники прагматизма-гуманизма отлично понимают, что их философия, что их теоретическое учение имеет практическую подоснову...

И принцип Протагора, и „антропологизм" и „прагматизм-гуманизм" входят в то философское учение, которое можно назвать позитивизмом, или научной философией в широком значении этих терминов.

Но преимущество некоторых других форм позитивизма (в последний раз повторяю, что во всей этой статье я буду употреблять термин позитивизм *не* в смысле контизма) над прагматизмом заключается в том, что у них позитивизм есть учение теоретическое, а не практическое, как прагматизм; а преимущество их над принципом Протагора и антропологизмом, сверх того, еще и в том, что они строго об'ективны, тогда как и учение Протагора и антропологизм ведут к суб'ективизму.

Мы уже говорили о значительном родстве идей Лаврова и Фейербаха. Фейербах сам хорошо характеризовал ход своей душевной жизни сказавши: „Бог был моею первою мыслью, разум—второю, а человек третьей и последней". Это указывает на то, что первоначально для Фейербаха все земные вопросы не имели никакого интереса, сравнительно с вопросом о мире сверх'естественном, Фейербах был тогда чистым теоретиком, и теоретиком сверх'-естественного бытия. Затем Фейербах перешел к „разуму". Так как философия Фейербаха вышла из гегелианства, то легко догадаться, что „разум" Фейербаха был самодовлеющей сущностью, вполне игнорирующей практические вопросы. Переход к „человеку" знаменует у Фейербаха переход от теоретических интересов к интересам практическим. Недаром интерес к этике являлся преобладающим интересом у Фейербаха.

По признанию самого Лаврова, он никогда не переживал сильного религиозного интереса. Зато вопросы этико-политические всегда играли преобладающую роль у Лаврова. „Антропологизм" Лаврова знаменовал перевес практических интересов над теоретическими. Лавров утверждал, что „надо отыскать точку исхода, не безусловно истинную, но неизбежную для нас по способу организации нашего мышления". („Лавров о самом себе"—„Вестник Европы", ноябрь 1910 г.).

Конечно „способ организации нашего мышления" является решающим фактором во всяком философском изыскании, но теоретическое исследование никогда не должно отказываться от стремления найти „безусловно-истинное". Нужно лишь расширить область исследования и вновь поставить вопрос о том, „что есть истина".

В этом отношении опять-таки прагматизм мог-бы оказать существенную услугу антропологизму, так как он именно вполне сознательно и ясно ставит этот вопрос.

Лавров совершенно правильно поставил свои антропологические принципы. Верен также и вывод из первых двух принципов, а именно, утверждение, что „процесс сознания *действителен*, и мир внешний *реален*". Но здесь естественно возникает вопрос о том, каково же отношение „действительного" к „реальному". Ведь, весь спор материализма со спиритуализмом, в конце концов, сводится исключительно к этому вопросу. В самом деле, стоит немного подумать, чтобы понять, что единственное, что действительно нам дано непосредственно, это—наши состояния сознания. Следовательно, сводя и понятие „действительного" и понятие „реального" к понятию бытия, мы на вопрос: что существует, прежде всего должны самым категорическим образом заявить: существуют наши восприятия, ощущения и мысли; существуют наши стремления и желания; существуют наши страдания и удовольствия; одним словом, существуют наши состояния сознания. Но, вместе с тем, эти наши состояния сознания выводят нас за пределы нас самих: большинство их имеет некоторый значек, указывающий на то, что мы называем „внешним миром": мы воспринимаем и ощущаем „что-либо", мы стремимся к „чему-либо" или отвращаемся от „чего-либо"; мы страдаем от „чего-либо" или наслаждаемся „чем-либо". Мало того, основной парадокс нашей душевной жизни заключается в том, что мы очень легко забываем о „себе" из-за вещей. Нужно известное философское развитие и способность к самоанализу, чтобы задать себе вопрос о том, как это мы воспринимаем вещи: для философски необразованного человека такого вопроса не существует, для него просто вещи даны нам.

Выход из этого положения Лавров находит в третьем „скептическом" основоположении, гласящем (как мы уже цитировали выше), что „процесс сознания не дает возможности решить, есть ли он сам, как действительный процесс, результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт". Подобный ответ имеет большое теоретическое значение: он оправдывает самостоятельное изучение двух отдельных областей: духа и природы; но для более глубокого философски-теоретического исследования должен быть поставлен не только вопрос о том, что из чего происходит, но еще и вопрос о том, как возможно какое бы то ни было взаимодействие

между этими двумя, повидимому, столь разнородными сущностями. А разнородность их до такой степени очевидна, что и сам Лавров для утверждения их существования принужден употреблять два различные слова: процесс сознания *„действителен“*, а мир вещей *„реален“*.

Если же мы, к тому же, еще вспомним, что то, что мы считаем непосредственно входящим в состав нашего „я“, наши состояния сознания, скоротекущи и мимолетны, что даже самое это наше „я“ исчезает (по крайней мере, в мире явлений), а вещи пребывают (по крайней мере, они бывают гораздо устойчивее состояний сознания), и что, вместе с этим, небольшое размышление уясняет нам, что эти вещи даны нам лишь в нашем восприятии,—если мы примем во внимание все эти обстоятельства, то вопрос о том, что же такое бытие, как об'емлющее „действительность“ духовных процессов и „реальность“ материи, и вопрос о том, как возможно взаимодействие между материей и духом,—эти вопросы начинают властно требовать ответа.

Лавров проходит мимо этих вопросов уже вследствие своего взгляда на роль и задачу философии.

Для Лаврова „всякая философия есть временная наместница науки“ (Статьи по филос. Вып. II. стр. 49). Мы уже цитировали утверждения Лаврова, что философия просто лишь „строит одно стройное целое“ из фактов науки, „не имея права ничего выключить, ничему противоречить“, и что „чем более разработана какая-либо часть науки, тем менее в этой части остается сделать философии“.

Лавров считает, что существует пять „главных сфер человеческой мысли“; он исследует „пять основных ее форм: мысль не критическую (инстинктивную—и религиозную), мысль критическую, мысль об'единяющую, мысль практическую и эстетическое творчество“. („Опыт истории мысли“. Вып. I, стр. 10 и 11). Причем „пяти основным формам мысли, в их более полном развитии, соответствует пять главных сфер ее: религия, наука, философия, жизнь и искусство“. (l. c., стр. 10). И здесь наука соответствует мысли критической, а философия—мысли об'единяющей.

„Об'единяющая“ роль философии, конечно, громадна; но не меньше значения следует придать ее „критической“ роли. Философия включает в себе не только наукоучение, но и теорию познания. Основным вопросом теории познания является вопрос о том, каким образом возможно знание. Для философски необразованного, наивного человека здесь нет никакого вопроса: ему кажется само собой понятным, что мы знаем о существовании предметов потому, что мы их видим, осязаем, слышим и т. п. Он, например, скажет: я знаю, что передо мною дерево, потому что я вижу его (и, по-

жалуй, еще прибавит: на то нам и даны глаза). Но стоит отнестись к этому вопросу более вдумчиво, чтобы сейчас же заметить, какие громадные и трудные вопросы нужно разрешить, чтобы уяснить себе, как это материальный предмет, вне нас находящийся, может „воздействовать" на наш дух.

Если бы внешний мир был простым продуктом нашего духа, тогда, конечно, исходя из знания сущности „цельного человека", мы просто, дедуктивно могли бы и построить этот „внешний мир", и уяснить проблему того, что мы теперь называем „восприятием". Но Лавров, конечно, дальше всего от этого крайнего спиритуализма, от этого, как принято выражаться, „сольипсизма". А если так, то принцип „цельного человека" оказывается недостаточным: приходится стать и вне „человека",—„вне человека", конечно, не в смысле вне всего человеческого, а в смысле вне антропологии, как „отдела зоологии".

А, главное, нужно на время отдаться отвлеченной мысли, в самом чистом ее виде. Этому мешают у Лаврова его постоянные практические заботы.

По учению Лаврова, „всякое мышление и действие предполагает, с одной стороны, мир, как он есть, с законом причинности, связывающим явления; с другой стороны, предполагает возможность постановки нами целей и выбора средства по критериям приятнейшего, полезнейшего, должного. Но и то и другое существует не само по себе, а для *нас*, следовательно, предполагает *человека* в общественном строе, при взаимной проверке и взаимном развитии мнений о мире и о целях деятельности". („Вестн. Евр.", ноябрь 1910. „Лавров о себе самом", стр. 85).

Практический характер подобной постановки вопроса очевиден. „Приятнейшее", „полезнейшее", которым нет места в чисто теоретическом исследовании, здесь ставятся на первый план.

Различны цели у „антропологизма" и „прагматизма", и различными путями идут оба эти учения, но общий им „практицизм" постоянно сближает их друг с другом. Кстати, заметим, что некоторые из представителей „прагматизма" называют свое учение „практицизмом", чего Лавров не делает, но что он, в сущности, мог бы сделать, если бы не был увлечен фейербаховским „антропологизмом".

Если в практической жизни бесспорно верно и справедливо требование: primum vivere deinde philosophari (прежде нужно жить, а затем уже философствовать), то во всяком научном и философском исследовании не менее верно требование: сначала нужно изучить, а потом действовать.

Если, в конечном счете, наш „ум" является слугою нашего „чувства", если все наши отвлеченнейшие исследования, в конце

концов, ведут к удовлетворению наших потребностей, то в стадии своего образования и развития наши научно-философские исследования должны вполне игнорировать наши потребности. Сначала нужно изучить, что есть, а потом уже обдумывать, как существующее приноровить к нашим требованиям.

Подобный строгий об'ективизм контизма (поскольку он выразился, конечно, лишь в „Курсе Положительной Философии") именно и оттолкнул Лаврова. В контизме, как и вообще в позитивизме, Лавров больше всего ценил принцип относительности, т. е., утверждение, что нашему разуму доступны только явления, а не сущности вещей, и что эти явления обусловлены строением нашего познающего аппарата.

Этот принцип, по мнению Лаврова, есть жизненный принцип контизма, и он берет его под защиту даже против некоторых из виднейших последователей Конта. Так, приведя следующие строки Герстена, направленные против последователей Конта: „позитивисты не признают ничего, кроме относительного, и между тем признают законы природы, которые безусловны; мало того, они считают их фактами, из которых можно получить путем наведения и вывода новые факты. Но факт есть дело восприятия и один он относителен. Отыскивая же *законы*, позитивисты впадают в противоречие с собственными требованиями, так как, во-первых, всякий закон не относителен, не воспринимается чувствами, и не есть факт, а идея. А затем, так как вне законов нет науки, то наука относительного не существует, и позитивизм есть мышление, само не понимающее, чего оно хочет"; приведя, повторяем, эти строки, Лавров продолжает: „к сожалению, и в лагере мыслителей, связанных с позитивизмом, считают это возражение как бы основательным. Льюис предлагает (в главе „Законы природы") отстранить слово *закон*. Даже такой сильный ум, как Милль, допускает, что закон причинности может быть не общ. Если бы это возражение идеалистов имело правильное основание, то позитивизм решительно не имел бы смысла". („Задачи позитивизма и их решение", стр. 28-9). Само собою разумеется, что во всей этой цитате и Лавров и Герстен понимают под словом „позитивизм" то, что мы называемом контизмом.

Насколько контизм привлекает Лаврова своим учением об „относительности", настолько он отталкивает его своим об'ективизмом. Приведя следующие слова Льюиса: „не восхищаясь политическими фактами, но и не порицая их, общественная наука, как и все остальные, видит в них только простые предметы наблюдения, и на каждое явление смотрит с двойной точки зрения: его гармонии с современными ему явлениями и связи с предшествовавшими и последующими состояниями человеческого развития", — приведя

эту цитату, Лавров говорит: „какое же право в таком случае имеет позитивист говорить, что одно лучше сделать, чем другое, что это надо, а этого не надо?“ („Задачи позитивизма“, стр. 40).

На этот вопрос легко ответить таким образом: из того, что явление Б следует за явлением А и предшествует явлению В, конечно, никто не имеет права заключить, что лучше чего, и что надо, и чего не надо. Но если применить формулированный нами выше принцип: „сначала изучить, а потом действовать“, то легко ответить, как нужно действовать. Фармаколог, например, изучая вопрос вполне об'ективно, узнает, положим, что кодеин уменьшает кашлевое раздражение, а сенега вызывает кашель, и при этом фармаколог не ставит вопроса о том, что лучше—кодеин или сенега; а практический врач, пользуясь этим указанием фармаколога, уже решает, что у того из его пациентов, у которого имеется сильное кашлевое раздражение и мало имеется в легких мокроты, *лучше* применить кодеин, а у того пациента, у которого в дыхательных органах скопилось много мокроты, и нет силы ее откаркнуть—*лучше* применить сенегу.

Из этого видно, что оценка явлений приходит тогда, когда дается желательная цель. А эту желательную цель ставит нам чувство.

Среди различных философских дисциплин, есть одна дисциплина—учение о ценности жизни, которая и ставит цели, и по принципу—„сначала изучить, а потом действовать“. все остальные философские дисциплины должны быть совершенно лишены суб'ективной оценки.

Об'ективной науке—социологии—соответствует практическая деятельность политики, которая приводит в гармонию указания социологии на то, что есть, с требованиями учения о ценности жизни, т. е. с заявлениями чувства о том, что желательно. Лавров иначе смотрит на дело. Он говорит: „если наука выделена из жизни, то какое право имеют позитивисты считать науку важнейшим, нужнейшим элементом современности? Во всякое время, во всяком обществе важнейшим элементом есть *сама жизнь*, с ее желаниями, волнениями, наслаждениями и страданиями. Практически важнее всего практическая философия, указывающая не только *что* и *как* бывает, каким образом происходят те или иные общественные явления, но и цель, к которой человек *обязан* стремиться,—идеи, которые *желательно* вложить в общественный строй“.

„В сущности, позитивизм, ставя выше всего науку с ее методами, как нечто само по себе обязательное, решил практический вопрос, но решил его эмпиристически, и, введя этот мотив в свое основание, затем не возвращался к нему“ („Задачи позитивизма“, стр. 42).

Эти странные и несправедливые строки являются одним из самых неудачных мест в писаниях Лаврова.

Прежде всего, ни под каким видом нельзя говорить, будто „во всякое время, во всяком обществе *важнейший элемент* (курсив наш) есть *сама жизнь*", ибо „*жизнь*" есть не элемент общества, а все: вне жизни нет ни людей, ни общества. Поэтому можно спрашивать лишь о том, что является важнейшим элементом в *жизни общества.* Ни Огюст Конт, и никто другой не противопоставляли науку самой жизни, как нечто более важное, чем жизнь. И Конт и позитивисты утверждают лишь одно: они говорят, что *в жизни общества* важнейшим элементом является наука. И справедливость этого утверждения легко доказать. В самом деле, ведь, вполне очевидно, что без науки наша жизнь ничем не была бы выше жизни самых первобытных дикарей. Ведь даже такое, по нашим современным понятиям, не научное занятие, как крестьянское хлебопашество, явилось следствием наблюдения и размышления, следовательно, следствием науки. И в былые времена люди считали хлебопашество таким удивительным, превосходящим человеческие способности, изобретением, что думали будто плуг упал с неба, а хлебопашеству научили людей сами боги. И это хлебопашество совершалось под руководством и по указанию высших представителей тогдашней мудрости: жрецов и кудесников. Затем Конт, в самом начале своего шеститомного „Курса Положительной Философии", в первой же лекции, заявляет, что „основное свойство (propriété fondamentale) положительной философии состоит в том, что она может считаться единственной солидной основой для реорганизации общества, реорганизации, которая положит конец тому критическому состоянию, в котором так уже давно находятся наиболее цивилизованные нации". („Cours de philosophie positive", t. I, p. 40).

Вообще, как известно, девизом Конта были изречения: „знать, чтобы предвидеть" (savoir pour prévoir) и „мыслить, чтобы действовать" (penser pour agir).

Таким образом, очевидно, что Конт подчинял науку жизни, он только считал, что наука есть главнейшее орудие для благоустройства жизни.

Вторая фаза деятельности Ог. Конта, т. е. его произведения:— „Положительная Политика" и особенно недоконченный „Суб'ективный синтез" (из четырех предполагавшихся томов Конт успел написать лишь том первый)—эта фаза, как известно, вся пропитана суб'ективизмом, но суб'ективизм Конта, провозгласившего себя „первосвященником человечества" и пытавшегося создать религию человечества—подобный суб'ективизм, явственно был болезненным

и не для одного Лаврова, для которого всякое религиозное настроение есть настроение патологическое.

Зато Фейербах вполне удовлетворял Лаврова. „От Гегеля заимствовал Фейербах требование для философии: понять действительность. Но из мира идей, из мира метафизического разума, эта действительность перешла для него в мир реальный, в цельное существование *человека,* чувственного и мыслящего, подверженного аффектам, вырабатывающего идеи и действующего под влиянием этих идей и аффектов“. („Теоретики сороковых годов в науке и верованиях“, стр. 104). Такими словами Лавров определяет положение Фейербаха. Далее (стр. 104-5) он цитирует следующее утверждение Фейербаха: „Познавательный принцип новой философии есть действительное и цельное существо человека. Реальность разума—лишь человек... Лишь человеческое истинно и действительно, потому что лишь человеческое разумно... человек—мир разума“.

Мы начали свою заметку указанием на то, что значение Лаврова заключается в ознакомлении им русской публики с плодами философского мышления на Западе Европы.

Но с чем мог знакомить Лавров русского читателя? Каково было состояние философских наук на Западе Европы в конце 50 и в начале 60 годов XIX века?

В Германии, философия которой долго привлекала внимание всего света и, особенно, внимание передовой русской интеллигенции, в этой Германии только что разыгралось падение гегелианства. Гегель долго царил над германским философским мышлением, но, наконец, немцы освободились от Гегеля.

Взошла звезда Шопенгауэра. Но Шопенгауэр не мог уже царить так безраздельно, как царил Гегель. Германия имела многих великих философов. Но если спросить, кто величайшие немецкие философы, то придется ограничиться всего тремя именами: Лейбниц, Кант и Гегель. Не задаваясь (в сущности, праздным) вопросом о том, кто из этих трех величайших вершин философского мышления в Германии выше всех, нельзя, все-таки не отметить, что самым систематическим умом среди них был, несомненно, Гегель. Гегель создал такую, как казалось, стройную, цельную, законченную философию, которая, как опять-таки казалось, заканчивала собою многовековое развитие философской мысли, подобно тому, как учение Ньютона закончило собою все изыскания, касающиеся основ небесной механики.

И когда эта величественная философская система пала, то надолго была скомпрометирована сама идея философии. Тогда даже в самой Германии временно возобладало настроение враждеб-

ное всякой философии, и пышно расцвел материализм довольно низкой пробы.

Обломки Гегеля пытался спасти Фейербах, совершенно отказавшись от основных тенденций Гегеля и придавши своему учению материалистически-сенсуалистический, а главное, практический характер.

Возникло также течение, выставившее девиз: „назад к Канту", т. е. возродилось кантианство в форме „неокантианства". Одним из видных представителей этого течения был Ф. А. Ланге, автор „Истории материализма".

Лавров примкнул к обоим этим наиболее передовым течениям германской мысли: к Фейербаху и к неокантианцам. Взять что-либо от Шопенгауэра, конечно, мешали Лаврову к явная метафизичность учения Шопенгауэра, и его пессимизм. В самом деле, Шопенгауэр, певец Нирваны, и Лавров, страстно мечтающий о будущем счастливом устройстве общества,—являются такими противоположностями, что обмен мыслями между ними едва ли возможен.

Во Франции в это время царствовал эклектизм. Франция тогда не имела ни одного выдающегося философа (за исключением маловлиятельного Ренувье). И вообще—это был период наибольшего падения философской мысли во Франции. Огюст Конт тогда недавно (в 1857 г.) умер, а его ученики не имели никакого значения.

И вот Лавров взял из Франции единственный ее великий философский продукт—учение Конта.

Если контизм во Франции не играл роли, то зато, по ту сторону пролива, в Англии, его восприняли некоторые из виднейших представителей философской мысли.

Первой величиной среди этих английских почитателей Конта был, бесспорно, Дж. Ст. Милль, величина слишком крупная, чтобы быть простым последователем Конта: Дж. Ст. Милль был не контистом, а позитивистом.

И это первокласное светило тогдашней английской мысли было также при посредстве Лаврова введено в сферу научных интересов русской публики.

В Англии имелся еще младший современник Дж. Ст. Милля—Герберт Спенсер (начавший издание своей „Синтетической философии" в 1860 г.), величина еще бо́льшая, чем сам Милль, но правильно оценить значение эволюционной философии Спенсера помешали Лаврову многие причины, а прежде всего его суб'ективизм и явственный об'ективизм Спенсера.

Таким образом, мировоззрение Лаврова следует характеризовать, как позитивистическое, как самостоятельное соединение элементов философии Фейербаха, неокантианства и контизма.

Следовательно, Лавров внес в обиход русской интеллигенции самые лучшие (за исключением спенсерианства), тогда имевшиеся, продукты философского мышления Западной Европы. А сверх этой положительной заслуги Лаврова следует отметить и то, что он, по мере сил, удерживал русскую публику от того плоского материализма, представителем которого был, например, Писарев.

Когда мы выше сказали, что Лавров не внес нового в мировую сокровищницу философии, то мы этим хотели сказать, что Лавров, заняв позицию среди научных философов или позитивистов, только скомбинировал элементы, данные Фейербахом, Контом и неокантианцами, но не мог выработать новой точки зрения, которая пользовалась бы этими элементами, как почвой для вполне оригинального построения.

Любопытно отметить, что новейшую историю принципа „антропологизма" можно проследить до Канта. Кант, как известно, в своей „Критике чистого разума" свел все наше познание к наложению некоторых схем (формы чувственности, категории) на некоторые совершенно недоступные нашему познанию сущности: „вещи в себе". Затем, спасая от возможности скептических выводов самые драгоценные для него идеи: Бога, бессмертие души и нравственность, Кант в „Критике практического разума" превозгласил примат разума практического.

Таким образом оказалось, что, согласно „критике чистого разума", мы познаем в вещах лишь то, что сами вложили в них, а, согласно „критике практического разума", практика преобладает над теорией, т. е. дается доступ суб'ективизму.

Хотя Кант и ставил одной из своих задач борьбу со скептицизмом Юма, но всякое введение суб'ективизма неизбежно ведет к скептицизму.

И по сему Брентано был совершенно прав, когда в своей брошюре „Четыре фазиса философии" причислил Канта к скептикам.

Самой замечательной попыткой спасти кантианство от скептицизма была попытка так называемой „Марбургской школы" с Когеном во главе. И замечательна судьба этой попытки. Сначала подчеркивали то обстоятельство, что разум, создающий свои схемы, есть разум не отдельного человека, не Ивана или Петра, а разум общечеловеческий (хотя факты познания совершаются именно Иваном и Петром, а не „обществом"); затем перешли к некоторому безличному, космическому разуму. Этим кантианство сказало свое последнее слово: оно логически вывело все следствия принципа Канта, и сейчас же сделалось очевидным, что современная философия должна принести глубочайшую благодарность Канту за его бессмертные заслуги и... перешагнуть через Канта.

Если бы Лавров был строго последователен, если бы он продумал свой антропологический принцип до конца, то он неизбежно пришел бы к полному скептицизму, ибо его суб'ективистический элемент был гораздо менее совершенен, чем принцип Канта.

Весьма замечательную попытку создать вполне об'ективную, научную философию сделал автор „Критики чистого опыта" Авенариус. Но и его попытка не удалась уже благодаря одному введению чисто физиологических элементов в философское учение.

Как мы старались показать в нашей небольшой заметке о философии Авенариуса (см. „Русс. Бог." № 7, за 1898 г.), вполне научная философия может быть создана лишь, как *чистое учение о взаимодействии мировых факторов.*

Из этого очевидно, как далек от этого идеала был Лавров, который, поставив в центре своей философии „цельного человека", тем самым придал своей философии чисто практический характер, слишком односторонний, слишком суб'ективный, слишком случайный.

Антропологизм Лаврова имел практический характер. Мы уже говорили, что в известном смысле „антропологизм" можно отыскать и у Канта. В самом деле, Кант, задавши вопрос о том, соответствует ли стремление метафизиков познать сущность вещей строению человеческого разума, тем самым поставил человека в центре философии. Как известно, сам Кант полагал, что он совершил в философии дело, подобное делу Коперника в астрономии, так как он перенес центр тяжести в философии с внешнего мира на человеческий разум, подобно тому, как Коперник центр вращения того, что теперь мы называем солнечной системой, перенес с земли на солнце.

Здесь не место говорить о достоинствах и недостатках учения Канта, и мы лишь скажем, что „антропологизм" Канта был, во-первых, чисто теоретический, а во-вторых, он обусловливал только исходный пункт философского исследования и играл роль лишь в его теории познания.

Нам кажется, что различия между „антропологизмом" Лаврова и тем, что можно назвать „антропологизмом" Канта, легче всего выследить на следующем примере.

Как мы видели, Лавров утверждает, что „психология принадлежит, если не исключительно, то преимущественно к антропологии", и это он обосновывает тем соображением, что „вне психологии человека остается весьма незначительное число психологических фактов, имеющих смысл лишь тогда, когда мы их освещаем данными, приобретенными путем внутреннего наблюдения". Таким образом, право антропологии захватить в свое ведение психологию обусловлено чисто количественным и вполне практическим соображением.

Кант поставил бы вопрос совершенно другим образом: он спросил бы только, какие элементы человеческого духа функционируют при изучении психологических явлений.

Ведь, при изучении психологических явлений для теоретического исследования важно узнать не количественное распределение духа и душевных явлений, а его характеристику, т. е. важнее всего узнать, что же такое душевное явление и чем оно отличается от явлений чисто физических. А для решения этих вопросов важны как самые первые, самые элементарные проявления духа у низших животных, так и высочайшие его проявления у высших представителей человеческого рода.

Человек должен стоять в центре философского исследования потому, что это исследование производится при исключительной работе *человеческого* духа и, следовательно, этот человеческий дух может и неизбежно должен накладывать на результаты исследования свой отпечаток, подобно тому, как, например, свойства стекол у телескопа или микроскопа накладывают свой отпечаток на результаты микроскопических и астрономических исследований. Но, ведь, из подобных фактов нельзя вывести заключения, будто и астрономия, пользующаяся телескопом, и гистология, и все другие науки, пользующиеся микроскопом, являются частью „стекловедения".

Человеческий дух должен быть принят во внимание лишь для определения пределов исследования и возможных аберраций исследования.

Согласно чисто механическому определению прав антропологии на заведывание известной наукой, Лавров полагает, что психология есть часть антропологии. Ну, а химия? Ведь, химические реакции, происходящие внутри человеческого тела, есть лишь ничтожная часть космических химических реакций.

Так неужели отличие положения психологии и положения химии можно обосновывать *лишь тем количественным соображением*, что наибольшее количество химических явлений—вне человека?! Да и что такое наибольшее количество психологических явлений? Повторяем, при изучении строения мира психофизиологические свойства человека должны быть приняты во внимание лишь для выяснения того, как эти свойства влияют на наши восприятия, как они их деформируют.

Во всех точных науках есть большие отделы, посвященные изучению погрешностей, вносимых в изучение явлений инструментами.

Этим, например, занимается практическая астрономия. Кстати, хороший пример: в астрономии есть известный прием, называемый определением „личного уравнения". Необходимость введения „личного уравнения" была выяснена благодаря тому, что один астроном

был принужден уволить своего помощника за то, что тот всегда запаздывал отметить прохождение светил. Оказалось, что для каждого человека нужно различное время для того, чтобы сделать подобную отметку. Вот вам „антропологический“ элемент в астрономических наблюдениях. Но очевидно, что этот антропологический элемент нужно принять во внимание лишь для того, чтобы сделать соответствующую поправку, после чего мы и получим искомое нами вполне об'ективное определение положения светила.

При изучении внешнего мира принимать во внимание психофизиологическое строение человека для чего либо иного, кроме как для выяснения соответствующей поправки, значит вводить чисто суб'ективный элемент в об'ективное исследование.

А так как философия есть всеоб'емлющий синтез наук и явлений, есть попытка уяснить себе мир, как целое, то очевидно, что познание внешнего мира есть одна из основных задач философии.

Таким образом, мы думаем, что „антропологизм“ Лаврова нельзя сравнивать с тем, что можно назвать антропологизмом Канта.

Гораздо более точек соприкосновения можно найти у Лаврова с Сократом.

Сократ, тоже, в свое время перенес центр тяжести философии с внешнего мира на человека. Философское развитие человеческого рода не идет прямолинейно. Слишком много элементов заключает в себе философия, чтобы ход ее развития был прямолинеен. Время от времени то одни, то другие стороны мировых явлений выдвигаются на передний план и увлекают философских исследователей в свою сторону, заставляя их более или менее забывать все другие стороны. После некоторого периода господства известного направления, односторонность этого направления становится очевидной, и происходит перелом: мысль человеческая направляется в другую сторону, также односторонне, но расширенная уже предшествовавшим опытом.

Перенесение Сократом центра тяжести философии с внешнего мира на человека имело в значительной степени практический характер. Сократ, как известно, находил учение „физики“ бесполезным и сосредоточил свое внимание на этике. Однако, разработкой учения о понятиях Сократ оказал огромную услугу теоретической философии, дав первый опыт теории познания.

Поскольку деятельность Сократа была отречением от „физики“ и сосредоточением внимания на человеке, постольку она была, в сущности, реакцией против предшествовавших философов, которые стремились лишь к отысканию первовещества, к изучению вопроса о бытии и перемене, забывая при этом о том, что органом всех их изысканий был человеческий дух.

И антропологизм Фейербаха был в значительной мере реакцией против панлогизма Гегеля.

Любопытно отметить, что условия, при которых в обоих этих случаях расцвел антропологизм, были весьма сходны.

Конечно, Сократ был исходным пунктом для Платона и Аристотеля, но эту роль сыграл он не своим „антропологизмом", а своею критикой познания. „Антропологизм" же его породил киническую философию, с ее чисто нравственно-практическими интересами, подобно тому, как нравственно-практические интересы характеризовали и наши „шестидесятые годы".

И, насколько можно сравнивать древнюю Грецию и современную Россию, то разве нельзя указать на основное сходство нравственно-психологических обликов Рахметова (герой романа „Что делать") и киника Диогена?

Прежде чем перейти к обзору работ Лаврова в области отдельных философских дисциплин, мы считаем нужным остановиться еще на одном пункте, характеризующем *общее философское миропонимание Лаврова.*

Мы имеем в виду учение Лаврова о „критически-мыслящей личности", учение, которое не только играет основную роль в его социологии, но является также и основной философской концепцией. Собственно говоря, можно утверждать, что „цельный человек" и „критически мыслящая личность" является двумя фокусами, вокруг которых вращается вся сфера философского мышления Лаврова.

Учение Лаврова о „критически-мыслящей личности" можно передать следующими словами самого Лаврова: „Рассматривая мысль в ее различных формах и изучая каждую из этих форм в ее генезисе, мы легко убеждаемся, что все эти формы имеют одну и ту же общую точку исхода, именно, безразличие бессознательного состояния. Из него постепенно вырабатываются инстинкты мысли и начинают обособляться... Из бессознательного состояния выделяются инстинктивно, без всякого участия сознательной воли, процессы мысли, в которых восприятие впечатлений извне самым тесным образом связано с воздействием особи на внешний мир; мысль нераздельна от действия и во всех своих проявлениях всего ближе подходит к форме рефлекса; аффект невыделим, неотличим от мысли, не окрашенной чувством... Сознание аффекта, как особого побуждения, сообщающего определенность цели, составляет второй фазис мысли, значительно уясняющий ее процесс... аффект, проникая в область мышления, по мере упражнения и развития последнего, группирует представления и привычки по степени их привлекательности или не критической убедительности для мысли. Пред-

ставления, преобладающие в этом отношении, вырабатываются в личное верование. На этой привлекательной, неотразимо-убедительной почве развивается совершенно обособленная область мысли, область *религиозного творчества*, самый совершенный и самый сознательный продукт *некритической мысли*. В других сферах... *практическая мысль* обособляется сознательно, как целесообразная деятельность в виду наслаждения. *Эстетическое творчество* вырабатывает формы сознательного искусства. Одна об'единяющая мысль при отсутствии критики не может еще достигнуть сознательных проявлений в своей области; она вырабатывает формы мысли, об'единяющие общественную жизнь, но не вполне сознательные для личных деятелей; разнообразные процессы теоретической и практической деятельности... группируются... в ряд... более или менее сознательных мировоззрений, в *общественную философию*, характеризующую данную эпоху и данную страну. Все эти обособленные группы еще нельзя отнести к продуктам мысли критической, но нельзя не признать, что, при их обособлении, фазисы инстинкта и аффекта уже пройдены, и мы стоим на рубеже совершенно иных явлений".

„Эти явления суть явления *критики мысли* и определяются по своим особенностям, когда является первое сознательное стремление удалить аффект из процесса теоретической мысли, получить результат размышления не таким, каким мы его желаем для нашей пользы и в виду нашего *верования* (курсив наш), но таким, каким он есть сам по себе".

„На приобретенном техническом уменьи—в процессе которого наименее участвует аффект—вырабатывается критическая мысль, руководимая потребностью достижения истины, а с появлением критической мысли обособляется и развивается область *знания*... На сферу религии критика мысли действует разлагающим образом, подрывая самые ее основания и заменяя ее совершенно иным продуктом—*критикой творчества*". (Опыт истории мысли, вып. 1, стр. 6-7-8-9).

Думаем, что этой, несколько длинной, цитатой мы, словами самого Лаврова, достаточно обрисовали взгляд Лаврова на „критическую мысль".

Ранее мы указывали на то, что „антропологическая точка зрения" есть точка зрения чисто позитивистическая, причем видовым отличием „антропологизма" от других видов позитивизма является его практическая (и следовательно, суб'ективистическая) подоснова. В самом деле, сам Лавров категорически отожествляет *„антропологическую* точку зрения" с отказом „во всех сферах от познания вещей в *них самих*, независимо от *нашего* способа воззрения, обусловливаемого *нашею* природой" (Опыт истории мысли, вып. I,

стр. 16). А этот отказ от познания „вещей в себе“ есть основной принцип всякого позитивизма (понимаемого в самом широком смысле, со включением, значит, и Канта). Значит, для того, чтобы найти raison d'être антропологизма, мы должны указать на некоторую особенность в понимании этого общепозитивистического отказа от познания вещей в себе. Этой особенностью и является принцип „цельного человека“, принцип, который, как мы старались показать выше, придает практически-суб'ективистический характер позитивизму „антропологической точки зрения“.

Вполне аналогично этому и идея „критически-мыслящей личности“ есть, в сущности, идея общепозитивистическая, но лишь в практически-публицистическом наряде.

Мало этого, требование удаления „аффекта“ из познания есть требование не одних позитивистов, а всех мыслителей, за исключением лишь тех из них, которые имеют явственно мистический уклон. Желание же „получить результат мышления“ „таким, каков он есть сам по себе“, есть, конечно, всеобщее желание...

Под влиянием публицистических мотивов, вопрос о взаимодействии чувства и мысли поставлен Лавровым неправильно. В „критике“ Лавров прежде всего видит орудие, разрушающее наши „верования“ и предания, но философ должен смотреть глубже: он должен исследовать вопрос о том, как влияют предшествовавшие переживания на самые наши восприятия и представления; он должен указать на то, как и почему ум человеческий неизбежно в начале своей деятельности впадает в ошибки.

Ведь, никогда и никто не говорил сам себе: „приду-ка я в своем размышлении к такому выводу, который мне наиболее приятен“; нет, каждый в размышлении, предназначенном для себя самого, стремится к тому чтобы придти к „правильному“ выводу.

И не одно чувство ведет нас к заблуждениям. Нет, повторяем, человеческий ум так устроен, что первые его шаги всегда и везде бывают ошибочными.

Возьмем, например, такой, теперь для нас ясный, вопрос, как вопрос об антиподах. Конечно, исторически признанию существования антиподов мешало и религиозное предание, а, следовательно, и чувство. Но только-ли чувство и религия мешали этому? Ведь, даже теперь мы, при всей нашей уверенности в существовании антиподов, не можем *наглядно* представить себе земной шар, чтобы нам не стало очевидным, что при этом одни люди стоят головой вверх, а другие висят головой вниз. Для нашего наглядного представления это—совершенно неизбежная картина. И мы побеждаем это затруднение лишь тем, что отказываемся от наглядного представления и тогда понимаем, что „верх“ и „низ“—понятия условные. Но для того чтобы судить о конкретных вещах, вполне отказавшись от нагляд-

ных представлений, нужна такая сила отвлеченного мышления, которая очень и очень не скоро появляется в истории человечества. Тут, значит, и чувство, и предания, и религия неприичем...

Вот, например, очень недавно выработан философски-математический „принцип относительности",—согласно которому „прежде" и „после" являются такими же условными понятиями, как и „верх" и „низ". Согласно этому „принципу относительности", как нельзя говорить о том, мы ли (европейцы) или наши антиподы (американцы) наверху или внизу, так нельзя, при известных условиях, говорить и о том, что одно событие произошло ранее, а другое позднее, а не наоборот.

И подобно тому, как отрицание различия между „верхом" и „низом" земли казалось очевидной бессмыслицей несколько столетий тому назад, так теперь весьма и весьма многим кажется полной бессмыслицей отрицание различия между „прежде" и „после". Недаром творцы „принципа относительности" заявляют, что для понимания их учения нужна громадная способность к отвлеченному мышлению, ибо, как заявил один из сторонников этого учения, трудность понимания этого принципа такова, что даже „мнимая геометрия" кажется, сравнительно с ним, детской игрушкой.

В данном случае Лавров со своею „критически мыслящею личностью" очень напоминает писаревского „мыслящего реалиста". А всякому ясно, что „мыслящий реалист" Писарева есть концепция которая удовлетворяет лишь публицистическим, а не философским требованиям.

Когда Лавров говорит, что „критика—и только одна критика—вела человечество вперед" (Опыт истории мысли, вып. II, стр. 5), то он забывает о том, что вся наша сознательная жизнь есть лишь тончайший налет на глубочайших, чисто стихийных процессах. Критика лишь *отбирает* результаты этих процессов, но *никогда не создает их.* Гете с глубоким проникновением в сущность творчества говорил, что все новые идеи являются внезапно, сами собою: они вдруг всплывают из таинственной глубины нашего духа и говорят: „а вот и мы".

Когда же эти новорожденные продукты нашего духа всплывут наверх и скажут нашему сознанию: „а вот и мы", тогда, и *лишь тогда,* начинается роль „критики": критика тщательно рассматривает эти продукты, и одни она отбрасывает, как результаты неправильного процесса, другие принимает в сокровищницу человеческого разума, причем почти всегда почистивши и отшлифовавши их.

Следовательно, важнейший, чисто творческий момент духовного развития человечества лежит вне деятельности „критического мышления", и вся роль „критического мышления" сводится к шлифовке продуктов творчества.

Но так как творчество лежит вне нашей воли, то для практика-публициста достаточно иметь в виду одну только „критику", как орудие для борьбы со старыми предрассудками. Но теоретик-философ должен смотреть на дело более широко и более глубоко.

Не только тогда, когда Лавров в своих „Исторических письмах" (т. е. в 1868 г.) писал, что „критика и только одна критика вела человечество вперед", но и тогда, когда он повторял эту фразу в своем „Опыте истории человеческой мысли" (т. е. в 1875), в нашей литературе еще не возгорался спор об „экономическом материализме". Поэтому острие этого утверждения было Лавровым направлено лишь против „преданий".

Вопрос о роли „критически мыслящей личности" в историческом процессе очень важен и, как известно, он породил у нас целую литературу. (См., напр., книгу проф. Кареева: „Сущность исторического процесса и роль личности в истории". Изд. 2-е 1914 г.).

Однако, так как мы не будем говорить о Лаврове, как социологе, то мы и не коснемся этого вопроса и лишь заметим, что мы рассматривали идею „критически мыслящей личности" лишь с философской, теоретико-познавательной точки зрения, не предрешая этим такого или иного отношения к идее „критически мыслящей личности" в области социологии.

Переходя теперь к частным философским дисциплинам, мы остановимся лишь на этике Лаврова, ибо сам Лавров не придавал значения своим отрывочным и малочисленным работам по логике, психологии и эстетике.

Главным сочинением Лаврова по этике является его книга „Современные учения о нравственности и ее история" (она была первоначально напечатана в журнале „Отечественные Записки" за 1870 г.). Эта работа была предпринята Лавровым вследствие появления (в 1869 г.) известного сочинения Лекки „History of European morals from Augustus to Charlemagne". И, хотя она является не только изложением и критикой книги Лекки, хотя Лавров там широко излагает свои собственные мысли, но все-таки ее происхождение накладывает на нее свою печать.

Так, например, Лекки является сторонником интуитивной школы (intuitive school) в учении о нравственности, т. е. той школы, которая утверждает, что мы непосредственно (интуитивно) сознаем, что одно поведение нравственно, а другое безнравственно, что одни чувствования „выше", а другие „ниже", подобно тому, как мы непосредственно видим, что один предмет черен, а другой бел, или что один предмет больше другого. Но, в качестве англичанина, Лекки должен был прежде всего направить свои удары против национальной английской школы этики—против утилитаризма. По-

этому теоретические рассуждения Лекки построены, главным образом, в форме антитезы утилитаризма и интуитивизма.

И Лавров придерживался этой антитезы, оставляя в тени другие этические учения, напр., этику Канта.

Для Лаврова „область нравственности не только не прирождена человеку, но далеко не все личности вырабатывают в себе нравственные побуждения, точно так же, как далеко не все доходят до научного мышления. Прирождено человеку лишь стремление к наслаждению, и, в числе наслаждений, развитой человек вырабатывает наслаждение нравственною жизнью и ставит это на высшую ступень в иерархии наслаждений. Большинство останавливается на способности расчета пользы. Нравственная жизнь начинается в элементарной форме выработкой представления о личном достоинстве и стремлением воплотить это достоинство, которое в этой форме становится нравственным идеалом. Нравственная жизнь получает прочную основу, когда человек сознает, что процессу этой жизни присуще развитие, вырабатывает в себе способность наслаждения собственным развитием и потребность развиваться. По самой сущности этого процесса от него нераздельна критика, нравственный аффект оказывается единственным аффектом, допускающим и требующим критику. Это самое дает для этики, рядом с суб'ективным признаком необходимости, выработать, развивать и осуществить в жизни убеждение, первый об'ективный признак нравственного убеждения, что оно не может отрицать критику. Второй об'ективный признак нравственного убеждения зависит уже от того антропологического условия, что человек не может жить вне общества, и потому его нравственность не может быть исключительно личною, но должна быть в то же время нравственностью общественною, т. е., допускать и требовать укрепления и расширения общественной солидарности". (Вестник Европы, 1910 г., ноябрь, „Лавров о себе самом", стр. 89). По мнению Лаврова, „вся этика исчерпывается основными понятиями достоинства, развития, критического убеждения и справедливости" (l. c., стр. 89).

Этой цитатой достаточно обрисовывается этическое учение Лаврова. Очевидно, что Лаврова следует причислить к утилитаристам, но при этом нужно сделать значительные оговорки.

Впрочем школа утилитаристов велика и разнообразна. Бентам, основатель этой школы, дал довольно несовершенное учение, которое было значительно усовершенствовано Дж. Ст. Миллем и затем подверглось полной переработке Гербертом Спенсером. Спенсер даже отказался от термина „утилитаризм" и пользуется термином „гедонизм" (термин: „утилитаризм" происходит от латинского слова utilitas—польза, а термин: „гедонизм" от греческого слова ἡδονή—наслаждение; этот последний термин, бесспорно, удачнее,

но так как термин „утилитаризм“ более распространен, и сам Лавров исключительно его употребляет, то и мы будем им пользоваться).

У нас в шестидесятых годах, господствовал утилитаризм, и, притом, в самой его низкой форме. Известно, что и Чернышевский, и Писарев, и многие другие придерживались учения о так называемом „разумном эгоизме“. По учению этих публицистов, самоотверженное и вообще нравственное поведение, по существу, ничем не отличается от поведения эгоистического и вообще безнравственного, ибо оно, в сущности, является лишь поведением разумно-эгоистическим. Эгоист просто туп и глуп: он не знает, какое тонкое наслаждение он может получить от поведения самоотверженного. А самоотверженный человек в своем поведении просто стремится только к тому, чтобы доставить себе удовольствие, но, будучи человеком развитым, он знает, как доставить себе тонкое удовольствие. Согласно учению этих упрощенных утилитаристов, если человек, например, жертвует своею жизнью ради какой-либо идеи, или ради какого-либо человека, то он это делает просто потому, что ему *приятно* пожертвовать своею жизнью, подобно тому, как другому приятно, положим, выпить стакан хорошего вина.

Это учение обосновывалось такими соображениями: все поведение человека есть результат борьбы различных мотивов, причем человек всегда стремится к удовольствию и старается избежать страдания; если возможен выбор между двумя удовольствиями, то человек выбирает большее удовольствие, а если нельзя избежать страдания, то человек выбирает меньшее страдание. Значит, если человек жертвует собою, то это означает или то, что человеку самопожертвование приятнее благополучного проживания, или же то, что для него самопожертвование менее тяжело, чем были бы тяжелы те чувства, которые он пережил бы, отказавшись от самопожертвования. Но, очевидно, что в обоих случаях он только стремится увеличить свое удовольствие или уменьшить свое страдание, следовательно, его поведение ничем не отличается от поведения эгоиста: оно только является утонченным, разумным эгоизмом.

Основная ошибка всего этого рассуждения заключается в смешении точек зрения психологической и этической. Психологически верно, что человек всегда поступает соответственно со своим наиболее сильным мотивом. Т. е., собственно говоря, так как мы не имеем никакого мерила для измерения силы мотивов, то, когда мы видим, что у человека борются два мотива, причем в конце концов человек поступает согласно требованию одного из этих мотивов, то мы и говорим: значит, этот мотив был сильнее другого.

Повторяем, все это психологически вполне верно, но нравственная оценка стоит на совершенно другой точке зрения.

Для этики важно произвести, так сказать, вивисекцию человеческой души и узнать, какие эмоции-мотивы в этой душе имеются, и как велика их относительная сила. Наличность этих эмоций-мотивов и их относительная сила, именно, и обнаруживается поведением. Если из поведения одного человека мы видим, что у него очень сильны мотивы жадности, обжорства, чувственности, трусости, злобности и т. п., и, наоборот, очень слабы мотивы жалости, нежности, чувства долга и т. п. мотивы, то мы и говорим, что этот человек в нравственном отношении стоит очень низко. А если относительно другого человека мы видим, что у него, наоборот, очень сильны мотивы нежности, жалости и чувства долга и очень слабы мотивы злобности, жадности, обжорства и чувственности, то мы говорим, что этот другой человек в нравственном отношении стоит очень высоко.

Так производим мы нравственную оценку этим двум людям, хотя бы мы и знали отлично, что оба они в своем поведении поступают лишь сообразно силе своих мотивов.

Это совершенно подобно тому, как мы относительно музыкального инструмента, который хрипит, шипит и дребезжит, говорим, что это плохой музыкальный инструмент, а относительно другого инструмента, который издает чистые, ясные и полные звуки, мы говорим, что это хороший инструмент, хотя мы и знаем, что оба эти инструмента звучат соответственно законам акустики и соответственно своему строению. Но в том то и дело, что у одного строение хорошее, а у другого—плохое.

Сверх этой основной ошибки: смешения точек зрения психологической и этической, учение о „разумном эгоизме“ делало и другую, чисто психологическую ошибку. Предположим, что человек кидается в горящий дом, чтобы спасти ребенка или больного. Это он делает потому, что представление того, как этот ребенок или больной сгорит живьем, вызывает в нем бурную эмоцию жалости, и мы видим, что эта эмоция жалости у него так сильна, что подавляет даже чувство самосохранения. Это и показывает, что данный человек способен сильно любить других людей, и мы называем такого человека нравственно высоко стоящим. Вот, если бы этот человек кинулся в огонь не под влиянием эмоции жалости, а потому, что холодно и спокойно решил бы „а доставлю-ка я себе такое удовольствие—спасу ребенка из огня“, то поведение такого человека не имело бы характера нравственного поведения: это было бы или поведение тщеславного человека (если бы он решился на свой поступок ради похвалы других лиц), или поведение спортсмена (если бы он решился на это дело ради испытания сильных ощущений) и т. п.

А сторонники учения о „разумном эгоизме" именно и рассуждают так, как будто бы человек при всяком акте самопожертвования всегда холодно обдумывает, какое поведение доставит ему большее удовольствие: самопожертвование или сохранение себя в целости и благополучии. Совершенно очевидно, что подобное рассуждение есть грубая психологическая ошибка, допущенная нашими корифеями шестидесятых годов, главным образом, потому, что все они были прямолинейными интеллектуалистами, все они думали, будто человеческим поведением руководит ум и логика, тогда как в действительности этим поведением руководит лишь чувство и страсть.

Заслуга Лаврова заключается, между прочим, в том, что он не впал в эту ошибку. Так, например, он категорически заявляет: „Пока человек... рассчитывает свои выгоды... до тех пор он не живет нравственною жизнью". („Современное учение о нравственности", стр. 24).

Но, к сожалению, и Лавров, как сын своего времени, не мог вполне освободиться от господствовавшего тогда у нас подобного ошибочного понимания сущности нравственного деяния. Как мы видим, и он рисует такую картину: „развитой человек вырабатывает наслаждение нравственной жизни и ставит это на высшую ступень в иерархию наслаждений".

Мы уже говорили, что Лавров в своей книге „Современные учения о нравственности" делает оценку двум этическим школам: школе интуитивной и школе утилитарной. Учение первой школы он, совершенно правильно, вполне отвергает, к учению же утилитаристов он относится гораздо благосклоннее и фактически к нему примыкает.

Свое же собственное учение о нравственности он формулирует следующим образом: „вся этика исчерпывается основными понятиями достоинства, развития, критического убеждения и справедливости. Для развитого человека они так же определенны и обязательны, как понятия геометрии, все же остальные правила нравственной казуистики или морали не имеют ничего прочного, но обусловливаются своим отношением при данных обстоятельствах к этим основным понятиям". (Вестник Европы. 1910, ноябрь. „Лавров о самом себе", стр. 89-90).

Отношение этого взгляда, который Лавров называет „научной этикой", к утилитаризму Лавров определяет так: „вследствие того, что большинство людей не дорабатывается до степени нравственного развития и остается на ступени расчета пользы... аргументация утилитаризма—в большинстве случаев совпадающая в выводах с тем... (что является)... научной этикой—гораздо чаще может быть приложена к нравственному обсуждению мыслей и поступков, чем аргу-

ментация научной этики, годная лишь для людей, уже развитых (l. c. стр. 90).

По поводу этого отношения Лаврова к утилитаризму необходимо сделать два замечания.

Во-первых, Лавров под утилитаризмом понимает лишь ту упрощенную и извращенную форму утилитаризма, о который мы говорим выше, т. е. лишь попытку оценивать поведение с точки зрения количества удовольствия, доставляемого самому действующему лицу. По поводу *такого* утилитаризма Лавров и замечает, что „для нас возможно лишь грубое сравнение между наслаждением гастронома, вкушающего хорошо изготовленное блюдо, и наслаждением оратора, вдохновленного своею мыслью и поддержанного сочувствием аудитории, между наслаждением отдыхающего ленивца и наслаждением влюбленного при свидании с любимою особою". („Совр. уч. о нравств.", стр. 32).

Правильность этого замечания Лаврова нельзя оспаривать, но было бы еще правильнее просто указать на то, что здесь этике нечего делать, что это вопрос не этический, а чисто психологический, т. е. вопрос о том, что даст больше удовольствия—лежание на кушетке или ораторствование, поедание вкусного блюда или свидание с предметом любви.

Действительно, этическим вопросом является лишь следующая ступень в оценке поведения, т. е. попытка определить общую сумму страданий и наслаждений, вытекающих из данного поступка. К этому основному принципу утилитаризма Лавров относится уже гораздо благосклоннее, даже в его наиболее элементарной форме. Он говорит: „Самое прочное начало для меры (количества удовольствия и страдания)... доставляет самый грубый способ, именно, счет личностей, наслаждающихся или страдающих от данного действия. Этот критерий составляет одно из важнейших приобретений утилитаризма". (l. c., стр. 32).

Известно, что это механическое исчисление суммы удовольствия и страдания было лишь первым грубым приемом утилитарного счисления. Уже Дж. Ст. Милль энергически настаивал на огромной важности *качественной* оценки страданий и удовольствий: известен его знаменитый афоризм—„лучше быть недовольным человеком, чем довольной свиньей".

К подобному утилитаризму Лавров относится уже вполне благосклонно; он говорит: „все утилитаристы, допускающие оценку не только количественную, но и качественную, стоят уже более или менее сознательно на почве научной этики" (т. е. на почве этики самого Лаврова). (Вестн. Евр. 1910 г., ноябрь. „Лавров о себе самом", стр. 90).

Но наибольшей симпатией Лаврова утилитаризм пользуется уже чисто с практической точки зрения. Он говорит: „так как требование справедливости на практике ведет к осуществлению справедливейшего строя общества, а это, большею частью, приводит к борьбе, относительно которой справедливость указывает лишь необходимость борьбы, а не формы ее, то, при, определении этих форм борьбы, в частности, утилитаризм является едва ли не единственным руководящим приемом для развитого человека" (l. c., стр. 90).

Если же при этом еще вспомним вышеприведенное утверждение Лаврова, что „прирождено человеку лишь стремление к наслаждению"; если, затем, мы узнаем, что Лавров самым категорическим образом признает, „что удовольствие и страдание составляют элементарные основы деятельности" („Совр уч. о нравств., стр. 29)— то легко увидим, что Лавров, в сущности, стоит на почве утилитаризма.

Мы уже цитировали утверждение Лаврова, что утилитаристы, которые допускают и качественную оценку наслаждений „стоят уже более или менее сознательно" на почве этики самого Лаврова. Думаем, что в этом утверждении нужно сделать некоторую перестановку и сказать, что Лавров более или менее сознательно стоит на почве более утонченной утилитарной этики.

Мы уже говорили, что основная причина, почему Лавров не присоединился открыто к утилитаризму, несомненно, заключается в том, что он имел всегда в виду лишь низшую форму утилитаризма. Так, например, он говорит: „для... большинства начало удовольствия и страдания есть безусловный и высший закон жизни. Они *не могут* иметь другого убеждения, другого права, другой нравственности, как стремление увеличить *личные* (курсив наш) наслаждения и избежать личного страдания" (l. c., стр. 29-30). В другом месте он говорит: „утилитаристы полагают, что *закончили* теорию нравственности, возведя ее к простейшему и более общему началу, лежащему *вне* области нравственности и охватывающему множество явлений, к ней вовсе не относящихся. Они делают ту же ошибку, которую сделали бы новейшие физики, доказавшие, что теплота есть превращение движения, если бы эти физики стали отрицать самое *ощущение* теплоты, свели бы всю теорию теплоты на механику и отожествили бы первую с последнею. Метафизически, т. е. с точки зрения безусловного существа, быть может, и точно теплота есть ни что иное, как видоизменное движение, *но для человека* ощущение теплоты *всегда* остается ощущением sui generis, и глава о теплоте, как особенном явлении, никогда не исчезнет из физики, написанной *для человека*. Точно так же расчет пользы может сознательно или бессознательно предшествовать сознанию нравственной обязанности, и для общения между мыслящими существами это начало более

научное, чем нравственное сознание долга..., но для человека, пробужденного к нравственной жизни, сознание *личного убеждения* будет всегда явлением sui generis, имеющим свои *особенные* формы и требующим особенной главы для своего исследования. Анализ утилитаристов не полон" (l. c., стр. 27-28).

Здесь, очевидно, Лавров имеет в виду лишь упрощенных утилитаристов типа сторонников „разумного эгоизма". Но сверх того тут приходит и пертурбирующее влияние „антропологического принципа".

Это последнее обстоятельство, т. е. влияние „антропологического принципа", явствует еще яснее из следующих слов Лаврова: „Факт расширения мысли, умственного развития, подходит под многообразную категорию *наслаждения*, а потому... в ряду других подобных же фактов входит в обширную категорию полезного... Но психологическое значение его этим не исчерпано. Развитие представляет не только наслаждение вообще и даже не только наслаждение, подлежащее оценке по его пользе, оно представляет состояние духа, в котором личность сознает себя выше, чем была. Сойти на прежнее положение,—это для нее—*унизиться*, продолжить тот же процесс,—это для нее—*возвыситься*. Метафизик может оспаривать подобную разницу с абсолютной точки зрения неизменных законов вещества или ничтожества человеческой мысли перед единым, вечным, всезнающим существом. Но, с антропологической точки зрения, *для человека*—это факт. То чувство, которое испытывает каждый, когда мысль его уясняется, знание расширяется, есть особое сознание духа, для которого, с точки зрения суб'ективной, едва-ли можно найти выражение более близкое, каково выражение—*возвышение* существа" (l. c., стр. 45-6).

Это приводит нас ко второму из тех двух замечаний, о которых мы говорили выше.

Сущность утилитаризма выясняется еще весьма несовершенно, когда указывают на основное его требование: поступать так, чтобы своим поведением обусловить возникновение наибольшего (как по количеству, так и по качеству) счастия на земле.

Это требование утилитаризма есть, конечно, его основное требование. И, если хотите, для практики здесь весь утилитаризм. Но теоретическое, философское значение утилитаризма этим далеко еще не уясняется.

Теоретическое значение утилитаризма заключается в ответе на вопрос: что такое добро, и кто такое зло? Т. е., в ответе на вопрос, что, собственно говоря, мы понимаем, когда говорим: „вот это—добро, а вот это—зло". Утилитаризм утверждает, что слова: „вот это—добро", а „вот это—зло" означают: „вот это увеличивает количество счастия на земле, а вот это—уменьшает количество сча-

ствия на земле". Другими словами, утилитаризм утверждает, что понятие „добра" и „зла" целиком сводятся на чувствования. Если бы человек был лишь мыслящим духом и совершенно не имел бы чувствований, то слова „добро" и „зло", „хорошее" и „дурное" не имели бы никакого смысла. А так как чувствования имеют лишь две характеристики: удовольствия и страдания, то, значит, добро и зло должны быть целиком истолкованы в терминах удовольствия и страдания.

Вот в чем сущность утилитаризма, вот в чем его великая теоретическая заслуга.

Чтобы яснее обрисовать положение утилитаризма, укажем на некоторые из других решений этической проблемы. Здесь, конечно, не место делать обзор всех учений о нравственности, поэтому мы сравним учение утилитаристов лишь с двумя наиболее характерными решениями нравственного вопроса.

Наиболее простым является теологическое решение нравственной проблемы. Согласно этому учению добро—это повиновение воле Бога, а зло—ослушание, неисполнение воли Бога.

Значит, например, убийство является злом лишь потому, что Бог дал нам приказание: „не убий". Если Бог приказывает зарезать родного сына, то совершение этого убийства будет добром, а отказ от убийства будет злом.

Вполне очевидно, что здесь чувство человека не играет никакой роли, т. е., что поведение человека должно было бы остаться таким, каким оно должно быть теперь, если человек был совершенно лишен способности страдать и наслаждаться.

Впрочем, так как это нравственное учение сложилось в период самого наивного мышления, то оно полно противоречий. А именно, оно постоянно прибегает к самой упрощенной утилитарной аргументации: „почитай отца и мать, чтобы тебе было хорошо на земле", „поступай так-то и так-то—иначе Бог тебя накажет" и т. п.

Этим теологическая этика с полной наивностью признает правильность утилитарной точки зрения, ибо как только она начинает аргументировать,—она сейчас же пользуется исключительно утилитарными соображениями.

Совсем другое приходится сказать о глубоко продуманной этике Канта. Здесь полное исключение чувства проведено с удивительной последовательностью. Согласно Канту, нравственное поведение есть такое поведение, принцип которого может сделаться всеобщим законом.

Правило поведения убийцы, очевидно, не может сделаться всеобщим законом, и вот лишь потому убийство есть поступок безнравственный.

Очевидно, что в мире разумных веществ, совершенно лишенных чувства, совершенно не способных ни страдать, ни наслаждаться, нравственное учение Канта было бы вполне приложимо.

Таким образом, теологическая этика вводит чувство лишь случайное, вследствие своей непоследовательности и наивности. А высоко выработанная этика Канта вполне исключает чувство.

Как мы видели, чувство исключается и „интуитивной“ этикой, согласно которой мы просто видим, что известный поступок нравствен, а другой безнравствен, подобно тому, как мы видим, что известный предмет бел, а другой черен.

Чувство исключается и той этикой, которая утверждает, что нравственность есть сообразование с „природой вещей“. Утилитаристы же, наоборот, всю свою этику строят на чувстве: они отлично понимают, что в мире, лишенном чувства, слова: „добро“ и „зло“, „нравственность“ и „безнравственность“ были бы вполне лишены всякого содержания, всякого смысла.

И всякое этическое учение, которое признает основную роль чувства при нравственной оценке, может уклоняться от утилитаризма только вследствие своей непоследовательности...

Теперь очевидно, что Лавров, в сущности, был утилитаристом, лишь своеобразно понявшим это учение и посему отказавшимся от утилитарного знамени, но не от утилитарного принципа.

Как мы уже говорили, господство в шестидесятых годах у нас низкопробной версии утилитаризма заставило Лаврова вооружиться против такого утилитаризма, и в этом большая его заслуга; но, к сожалению, во-первых, он отожествил такой утилитаризм с утилитаризмом вообще, а во-вторых, его преданность „антропологическому“ принципу заставила его искать источника ошибки теоретиков „разумного эгоизма“ не там, где следовало, или, лучше сказать, он придал этому разысканию источника ошибки неудачную форму.

Его сравнение „утилитаристов“ с физиками, отрицающими *ощущение* теплоты, совершенно неудачно. Физика не может ни признавать, ни отрицать существование ощущения теплоты, ибо вопрос об „ощущениях“ есть вопрос не физический, а психологический.

В сущности, Лавров, как мы только что сказали, лишь избрал здесь неудачную форму выражения, но по существу он прав. По существу его возражение можно свести к тому самому возражению против учения о „разумном эгоизме“, которое мы сделали выше, указавши на то, что теоретики учения о „разумном эгоизме“ смешивают две точки зрения: психологическую и этическую.

Но Лавров, к сожалению, не стал на эту ясную и определенную позицию, а увидел здесь лишь нарушение „антропологического принципа“. Он, как мы уже знаем, сделал своим гипотетическим физикам такое возражение: „Метафизически, т. е., с точки зрения без-

условного существа, быть может, и точно теплота есть ничто иное, как видоизмененное движение, но *для человека* ощущение теплоты всегда остается ощущением sui generis, и глава о теплоте, как особенном явлении, никогда не исчезнет из физики, написанной *для человека*". Неудачность этого возражения видна уже из того, что в современной физике *никогда и ничего* не говорится о теплоте, *как ощущении*.

Таким образом, повторяем еще раз, Лавров внес в русскую читающую публику этическое учение, стоящее по существу на утилитарной точке зрения, т. е. внес в научное сознание русской публики самое совершенное этическое учение; причем еще он и предостерегал своих читателей против той вульгарной версии утилитаризма, которая тогда у нас господствовала под названием учения о „разумном эгоизме".

Правда, точка зрения Лаврова была несколько затемнена тем обстоятельством, что, как сын своего времени, он не мог отделаться от интеллектуалистической точки зрения, почему у него „разумный расчет" все-таки играет неподобающую роль. У него можно найти, например, даже и такие места: указавши на то, что стремление к счастию ведет „к сознанию взаимной нужды личностей для общей пользы", он сейчас же прибавляет: „Культура животных и культура человека возникла на этой прочной основе, так как и в культурных животных *неизбежно допустить достаточную степень рассудительности, чтобы сознание большей пользы от общественной жизни* (курсив наш) для однородных существ повело к обособлению животных общин и семей". („Совр. учен. о нравств.", стр. 31). Теперь мы отлично знаем, что даже соединение людей в общества возникло стихийно, под влиянием факторов, не зависящих от „рассудительности", тем более, что эта „рассудительность" у дикаря была столь низка, что он никоим образом не мог бы *понять умом* (т. е. логически обосновать) полезность общежительства: говорить же о подобной „рассудительности" у животных просто странно.

Делая общее заключение относительно значения Лаврова, как философа, мы повторим то, с чего начали: Лавров не был творцом новой философской системы, не был учителем всего человечества, но для философского развития русской публики он сделал очень много: он взял почти все лучшие философские учения тогдашнего времени и передал их русской читающей публике в самостоятельном и стройном изложении.

Мы выше в беглом обзоре указали, какие философские учения имелись тогда в Европе. Посмотрим теперь, какие представители философии были у нас, кроме Лаврова, в „шестидесятых годах" XIX века.

Когда мы назвали Лаврова главным философом шестидесятых годов, то, сверх Лаврова, мы упоминали уже имена Чернышевского, Добролюбова и Писарева. Из этого видно, что, во-первых, „шестидесятые годы" мы понимали (как это, впрочем, и делается обыкновенно) не строго хронологически (т. е. не 1860—1869 гг.), а более идейно (Добролюбов умер в самом начале хронологических шестидесятых годов, а Лавров писал и в девяностых годах и, все-таки, оба они „шестидесятники"), а во-вторых, ясно, что мы имели в виду не университетско-академическую философию.

Поступить так мы не только имели полное право, но даже были обязаны, ибо то умственное течение, которое называется идеями „шестидесятых годов", протекало почти совершенно вне университетских кругов. (И в этом оно лишний раз напоминало умственное течение во Франции во времена „энциклопедистов").

Из не университетских представителей философии, сверх Лаврова, можно упомянуть еще лишь имена Антоновича, Страхова и Лесевича.

Из них Антонович был представителем прямолинейного материализма и был не философом, а дилеттантом, исправлявшим обязанности философа, причем он играл некоторую роль лишь потому, что писал в журнале, авторитет которого был создан Чернышевским и Добролюбовым. С гибелью „Современника" Антонович, как известно, почти совершенно выпал из рядов писателей, хотя умер он лишь несколько месяцев тому назад[1]).

Страхов, в сущности, тоже был дилеттантом в области философии. Соединяя гегельянство со славянофильскими идеями Данилевского. восторгаясь чисто дилеттантским походом Данилевского против Дарвина, Страхов, как мыслитель, не имел никакого значения, да и не пользовался влиянием на широкую публику. Он являлся решительным противником идей „шестидесятых годов". Что касается Лесевича, то, хотя он и начал писать в шестидесятых годах, но он является уже семидесятником, старшим соратником Михайловского. Лесевич по эрудиции не уступал Лаврову, но был менее его самостоятелен в обработке философских вопросов. В то время. как Лавров, хотя и руководствовался чужими идеями, но давал эти идеи в самостоятельной обработке. Лесевич просто был добросовестным пересказывателем чужих мыслей. Лесевич начал с поклонения Конту, но затем скоро перешел к идеям немецкой „научной философии". Закончил же он фанатическим поклонением одному Авенариусу.

[1]) М. А. Антонович скончался 12 ноября 1918 г.

Таким образом, очевидно, что среди неуниверситетских философов шестидесятых годов Лаврову, безусловно, принадлежит первое место.

Но и университетско-академическая философия в то время в России не дала ни одного представителя, который мог бы затмить Лаврова.

Философия есть та дисциплина, которою народ, отставший от передовых народов, овладевает позднее всего. И в шестидесятых годах даже и университетские профессионалы в области философии еще не достигли зрелости для самостоятельного творчества. Философской зрелости Россия достигла лишь в настоящее время.

Ранее шестидесятых годов у нас в академических кругах господствовали Шеллинг и Гегель (как, впрочем, они господствовали и вне академических кругов,—напр., у славянофилов). Здесь особенно выдвинулись: философствовавший физиолог Велланский, страстный поклонник Шеллинга и профессор философии Галич, более умеренный шеллингианец, человек, который, быть может, дал бы ценные работы, если бы на него не обрушились особые удары; когда философия была об'явлена наукой неблагонадежной. Известно, что Галич был лишен кафедры и должен был взять место начальника архива при провиантском департаменте...

Среди же профессоров, работавших в шестидесятых годах, следует упомянуть о Чичерине, Кавелине, Троицком, Юркевиче, Новицком и Гогоцком. Из них Чичерин был, конечно, очень крупной величиной, но это был юрист, профессор государственного права, и главные его заслуги лежали вне философии. В области же философии Чичерин был гегельянцем и влиянием в широких кругах общества не пользовался. Юристом был также и Кавелин, пытавшийся примирить идеализм с реализмом. Новицкий и Гогоцкий не представляют из себя значительных величин. Новицкий был последователем Фихте, а Гогоцкий—последователем Гегеля. Юркевич, платонизировавший представитель богословско-философского направления, вступил в одно время в ожесточенную полемику с представителями „шестидесятых годов". Хотя во многом он и был прав, но и симпатии тогдашней публики и полемический талант его противников создали для него весьма неблагоприятную коньюнктуру, и он получил в широкой публике лишь отрицательную известность; произведения же его читались лишь весьма немногими. Наконец, Троицкий был почти только простым пересказчиком Милля и Бэна. То, что он писал, знакомило русскую публику с лучшею в то время психологией и логикой, но самостоятельного значения не имело; да такие книги, как его учебник логики, очевидно, и не предназначались для широкой публики.

Чтобы закончить наши краткие заметки о значении Лаврова, как философа, мы скажем несколько слов о русских „шестидесятых годах“. Лавров был одним из главных деятелей „шестидесятых годов“, но вместе с тем он был и продуктом этих шестидесятых годов: общее его настроение сложилось в той своеобразной атмосфере, которою дышала тогда вся русская интеллигенция.

Наши „шестидесятые годы“ были периодом приобщения русского общества к сознательной духовной и политической жизни. До тех пор у нас были лишь единичные личности или небольшие кружки, которые жили духовной жизнью. То обстоятельство, что у нас почти сейчас же вслед за внесением в Россию европейской культуры появился Ломоносов (научные заслуги которого лишь теперь вполне оценены—см., например, статью о нем проф. Вальдена), что у нас были Пушкин, Гоголь, Лермонтов и Лобачевский (математические работы которого уже учили Европу),—все это указывало на даровитость русского народа, но не на его культурность. Число гениальных людей, появляющихся среди какого-либо народа, есть антропологический, а не культурный показатель значительности народа.

И кружки сороковых годов составлялись из избранных, наиболее духовно одаренных людей.

Конечно, „природа не делает скачков“, и посему сороковые годы были как бы интродукцией к „шестидесятым годам“, но все-таки и кружки сороковых годов более указывали на количество даровитых людей в России, чем на ее культурную зрелость.

Лишь в шестидесятых годах закончилась рецепция европейской культуры русским обществом. Правда, „народ“, в узком смысле этого слова, еще оставался вне культурной жизни, но у нас тогда образовалось уже настоящее и широкое „общество“. В самых глухих городишках стали следить за пульсом культурной жизни; в самых глухих городишках в обществе уже сделалась невозможною беседа Ивана Ивановича с Иваном Никифорычем о том, что „три короля“ об'явили войну России, требуя, чтобы мы приняли „турецкую веру“. Одним словом, культурная жизнь перестала быть привилегией исключительной даровитости или родовитого происхождения: она сделалась всеобщим достоянием, достоянием всего общества.

И вот, со вхождением в культурную жизнь нового огромного слоя государства, у нас закипела деятельная жизнь. Появились новые вожди общества, стремившиеся и просветить этот многочисленный слой и приноровить европейские учения к новым потребителям: *появилась наша чисто русская культура.* Ибо отдельные лица или небольшие группы могут целиком претвориться в иностранцев, но огромный слой большого народа всегда наложит на иноземные идеи свою печать.

До тех пор у нас или имелись чисто индивидуальные продукты гениального творчества, как, например, геометрия Лобачевского, которая могла бы быть создана и Гауссом и Риманом, или же выполнялись работы простых учеников западно-европейских ученых, каковыми были, например, все наши гегелианцы и шеллингианцы.

Теперь элементы тоже брались с Запада, но они подвергались обработке, сообразно с чисто русскими условиями. Так, например, социализм и материализм в шестидесятых годах взяты были с Запада: Фурье, Сен Симон, Прудон, Луи-Блан, Роберт Оуэн, Кабо и др. были вдохновителями русских социалистов. А Бюхнер, Молешотт, Карл Фогт и другие были учителями материализма; но эти учения, переработанные сообразно условиям русской действительности, дали уже чисто русские продукты: нигилизм, народничество, „мыслящий реализм“ и т. п.

Ведь всегда народы более отсталые берут элементы для духовного творчества у других народов и лишь переделывают их сообразно со своими условиями. Так, например, в архитектуре даровитый народ, заимствуя у соседей известный стиль, не ограничивается простым воспроизведением усвоенного им стиля, но мало по малу перерабатывает этот стиль, примером чего может служить создание германцами готики, выросшей из воспринятого ими с юга романского стиля.

Вот такой самый процесс переработки усвоенной нами западной культуры и совершился у нас в „шестидесятых годах“. Процесс этот еще не завершился, и мы находимся еще в стадии создания собственной культуры, хотя теперь эта „собственная культура“ имеет более чем 50-летнюю давность, и посему уже и элементы, над которыми приходится работать, имеют специфический русский характер.

Но в шестидесятых годах элементы были лишь чисто иностранного происхождения.

С шестидесятых годов спор западников и славянофилов потерял смысл: мы усвоили европейскую культуру, но переработали ее на русский лад.

На долю Лаврова и выпала именно такая работа в области философии. Лавров вносил, как мы показали, лучшие элементы, имевшиеся в Западной Европе, но он не был простым пересказчиком чужих учений, а приноровлял их сообразно с русскими условиями. И если в результате не появилось ничего столь яркого и характерного, как ярки и характерны были работы Чернышевского, Добролюбова и Писарева, то это произошло, в значительной степени, оттого, что работа над философскими вопросами далеко сложнее и требует без всякого сравнения большего напряжения отвлеченной мысли, чем переработка публицистических учений.

Но все три основные идеи Лаврова: его антропологизм, его концепция „критически мыслящей личности“ и его суб'ективизм— имеют специфический характер русских „шестидесятых годов“.

Хотя термин „антропологизм“ есть термин Фейербаха, хотя мысль о том, что „человек есть мера вещей“, принадлежит древнему Протагору, хотя учение об относительности познания есть общепозитивистическое учение,—но все эти элементы получили своеобразную окраску уже благодаря той центральной роли, которая придана Лавровым „критически мыслящей личности“.

Затем, хотя Лавров боролся энергически против теории „разумного эгоизма“, но, как мы видим, он все-таки, как сын русских шестидесятых годов, об'ясняет победу высших инстинктов тем, что разумный человек умеет понимать высокие наслаждения, т. е. тем, что разумный человек есть „критически мыслящая личность“.

Далее, хотя Лавров и знает о могуществе чувства в определении нашего поведения, но он, все-таки, движущей силой всей нравственности считает „критику“.

Но это, пожалуй, был счастливый инстинкт, заставивший Лаврова придать своему позитивизму такой практический оттенок, ибо в шестидесятых годах лишь в такой форме философское учение могло быть воспринято широкой публикой.

П. Мокиевский.

12 ноября 1919 г.

Антропологизм Лаврова в свете истории философии.



Ф. Ты, Сократ, какой-то странный. Тем, что ты говоришь, ты напоминаешь скорее иностранца, которого водит проводник, чем туземца. Ты просто не выезжаешь из города за границу и, как мне даже кажется, вовсе не выходишь за городскую стену.

С. Извини меня, милейший. Я любознателен. И вот, поля и деревья ничему меня научить не могут, а от *людей* в городе я могу научиться.

Платон.

Лавров начал свою философскую литературную деятельность сравнительно поздно, на тридцать пятом году жизни, но едва ли со взглядами вполне сложившимися. Однако в течение первых же трех четырех лет его литературной работы у него устанавливаются отношение к философии, понимание ее задач и содержания, наконец, принципы, которые он развивал и детализировал впоследствии, редко подвергая их существенным модификациям[1]). Он не был приверженцем какой-либо философской школы, но, внимательно наблюдая складывавшиеся в 40-е и 50-е годы философские и научные течения, он самостоятельно нащупывал для себя некоторое общее направление, в свете которого он вырабатывает свое мировоззрение и производит расчеты со всеми названными течениями. В то время, как научные интересы Лаврова впоследствии сосредоточивались преимущественно в области истории научной мысли и на успехах антропологии со смежными ей областями истории культуры, мифологии, этнологии и т. п., его философская мысль развивалась в сложной атмосфере неглубоких, но чрезвычайно экстенсивных исканий как новой философской и жизненной проблематики, так и нового ответа на всегдашние философские вопросы. Гегель транспонированный Фейербахом, и собственная антропософия этого

[1]) Это наблюдение над философским развитием Лаврова в общем согласуется с тем, что он сам говорит о себе: *П. Л. Лавров о себе самом.* „В. Е." 1910, кн. 11, стр. 84.

последнего, Прудон, своеобразно применявший метод Гегеля к решению этической проблемы „справедливости“, Кант с его феноменализмом и критикой метафизики, Конт с его философией наук, но не с его позитивизмом, Милль с его психологической логикой,—это то, что последовательно наиболее привлекало к себе внимание Лаврова в первые годы его литературной работы. Заметное впечатление на него, повидимому, произвели также статьи Герцена о *„Дилетантизме в науке“* и *„Письма об изучении природы“*. Под этим-то совокупным влиянием сложилось то, что сам Лавров называл у себя *антропологизмом в философии,* на почве которого он производил критические расчеты и с теистическим спиритуализмом, выступавшим против панлогизма Гегеля, но увядшим в бесславной борьбе с вульгарным материализмом, и с несостоятельной метафизикой этого последнего, и с узким позитивизмом, провозглашавшим уничтожение философии вместе с метафизикой, а позже и с агностицизмом Спенсера, „мыслителя“, по определению Лаврова, но не „философа“. Немало и других направлений и авторов вызывают то дружественный, то критический отклик Лаврова, но и то, и другое определяется через отношение к *антропологической точке зрения в философии.* Его литературная деятельность, таким образом, фактически направляется теми самыми требованиями, которые он предъявлял к теоретическому оправданию философии. Философская система должна быть оправдана доказательствами: логическим, полемическим, философским и историческим.

Говоря о влияниях, которые испытал Лавров, я не хочу сказать, что он выступает в литературе, как ученик и последователь преимущественно одного из них или как эклектический продолжатель всех их. Я подчеркиваю значение этих влияний, как *атмосферы,* в которой складывалось у Лаврова собственное понимание философии. Можно сказать с уверенностью, что ни с Фейербахом, ни с Кантом, ни с Миллем, он в первые годы своей философской деятельности из первых рук не был знаком. В целом, перечисленные влияния были для Лаврова скорее влияниями идей и времени, чем влияниями формул и лиц. Так сложилась у него его общая „антропологическая точка зрения в философии“, и лишь сама литературная деятельность и необходимость обоснования этой точки зрения ближе и глубже втягивали его в знакомство с современною ему литературою. Сама эта точка зрения должна быть, таким образом, признана совершенно самостоятельной и оригинальной. В этих своих особенностях она прежде всего должна быть раскрыта всяким интерпретатором Лаврова, желающим правильно понять и оценить его философские воззрения. Беспристрастное уяснение ее должно раскрыть односторонность и даже неправильность безоговорочной квалификации его учения, как позитивизма контовского типа, не

говоря уже о нелепости зачисления Лаврова,—как это встречается у его современников (у Никитенка),—в ряды материалистов.

Последующее изложение имеет, однако, задачу ограниченную: не философское миросозерцание Лаврова в его целом, а лишь генетические и логические начала его антропологической точки зрения в ее принципиальном значении.

I.

Есть два основных направления, в которых может рассматриваться *антропологизм* в философии. Можно принять антропологию, как науку, за принципиальную основу философии; антропологическая точка зрения определяется тогда развитием антропологии, как науки и знания. Можно рассматривать самого человека, как последнее и самое полное осуществление действительности, и в таком случае антропологическая точка зрения определяется тем местом, которое занимает в философии проблема человека, как проблема реальности. В первом случае развитие антропологизма преимущественно зависит от развития эмпирических знаний о душе и душевной жизни человека,—даже в учениях материализма,—а во втором случае—от положения, уделяемого человеку в его отношении к действительности внешнего мира, Бога или иной трансцендентной или актуальной реальности.

Платоновское учение о душе, состоящей из „*частей*“ (*не* „способностей“), где преобладание той или иной „части“ предопределяет натуру и характер *человека* в его цельном и жизненном облике, по справедливости, может быть характеризовано, как учение описательное и антропологическое. Напротив, учение Аристотеля с его объяснительными тенденциями и гипотезами о жизненной функции души и душ, как сил и способностей, приводит к биологическим теориям душевной жизни. Самый термин ψυχή в таком случае может быть, следовало бы передавать словом „жизнь“. Однако Аристотель в своей *Этике*, и еще в большей мере Теофраст в своих *Характеристиках*, остаются всецело на почве описательно-антропологической. Неевропейские, восточные влияния заставляют привносить к анализу человека моральные и моралистические точки зрения, как это имеет место, в особенности, в стоицизме и в христианстве. Но теоретически обе указанные тенденции остались и остаются до сих пор руководящими. Христианство, сколько в нем было европейского, умело приспособить (или само приспособлялось) и одну и другую: первую преимущественно в своих мистических исканиях, вторую—в своих схоластических догмах. Письма и размышления в форме монологов, диалогов и афоризмов, образцы которых всем известны через Сенеку, Марка Аврелия, Епиктета,

лучший пример того, как могут быть испорчены антропологические рефлексии моралью. Проповеди, исповеди, soliloquia первых отцов церкви, во всяком случае, оживляются их теистическим освещением души, созерцающей Христа и вступающей с ним в беседу. Через Августина и затем Бонавентуру, и вообще францисканцев, антропологическая тенденция доводится до мистики XIV и XV веков, тогда как аристотелизм в его рассудочно- отвлеченных формах культивируется доминиканцами (Альберт Великий, Фома) в официальной и канонизированной теологии.

Со времени Петрарки стоическая мораль в духе Сенеки и Цицерона все больше привлекает к себе внимание. Но это уже был канун Возрождения языческих наук и искусств. Это было также время, вводившее в историю нового человека в великолепном разнообразии его типов и в бесчисленных оттенках этих последних. Все переходы от святости к преступности: благочестие, сектантство, ханжество, иезуитизм, кощунство; свободное знание и свободомыслие; бражничающее рыцарство и придворная светскость: грубая наглость горожан, их жадность и конквистадорство: утонченная дипломатия, макиавелизм и сознанная государственность: всеобщая жажда жизни и эпикуреизм избранных; поэзия, философия, женская любовь, авантюризм,—все это вместе, и в самых очаровательных, кружащих голову, сочетаниях. Где молчит слово и угашается мысль, там кладбище человека или скотный двор. Где человек живет, там о нем мыслят, говорят, поют, его рисуют и пишут. Макиавели и Гвиччардини, Бенвенуто Челлини и Кардоно, Лоренцо Валла и Джордано Бруно, Юстус Липсиус, Телезио, Скалигер, Эразм, Монтень, Касман (Psychologia Anthropologica, 1594),—это только немногие, более известные, имена, которые и в наши дни звучат, как современные. Людовик Вивес, пожалуй, в эту эпоху (XVI в.) более всех сделал для систематизации материала описательной антропологии. Со времени Гуго Гроция последняя становится необходимым основанием естественных систем права и религии. Уже Телезио пытался подчинить душевную жизнь человека общим принципам природы, и XVII век, начиная от Гобса и Декарта и кончая Спинозою и Лейбницом, завершает победы нового послегалилеевского математического познания природы своей систематизацией знаний о природе человека [1]).

XVIII век—вообще век завершений и новых начал. Это—век также, когда знание о человеке организуется в науки о человеке, век рождения гуманистических наук. Эмпирическая психология от-

[1]) О развитии антропологии в XV, XVI и XVII вв. см. замечательные работы *Дилтея*: Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16 Jahr-hundert (1891 f.); Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. u. 17. Jahrhunderts (1904).—*W. Diltheys* Gesammelte Schriften. B. II. 1914.

деляется, как самостоятельная наука, от рациональной, физическая антропология созревает и отделяется от зоологии, чтобы начать независимое существование, психическая антропология очерчивает себе круг проблем, решение которых и до сих пор еще не исчерпано. И трудно сказать, чья Антропология нашла себе больше подражателей и развивателей—Блуменбаха или Платнера и Канта, в особенности, если к числу продолжателей этого последнего отнести несметное количество Антропологий, вышедших впоследствии из-под пера приверженцев Шеллинга. Одно ясно в обоих случаях: антропология стала наукой. Сама философия в XVIII в., с легкой руки Опыта Лока о *человеческом* уме, подавляет историка своим вниманием к „человеку“. Книга за книгою следуют: Трактат о началах человеческого познания. Трактат о человеческой природе, Наблюдения над человеком, Характеристика человека, обычаев, мнений, эпох, Исследование о человеческом уме по принципам здравого смысла, Опыты об интеллектуальных и деятельных силах человека, Философские опыты о человеческой природе, и пр., и пр., не говоря о разного рода историях человека, нравов, общества, языка, о многочисленных моральных трактатах, трактатах о праве, государстве, политике, и бесконечном числе сочинений, где заглавие прямо еще не выдает главного своего интереса. Человек, как человек, стал предметом не только научного интереса,—недаром провозглашались декларации прав не только гражданина, но и *человека:* проблему человека в XVIII в. решали не только философы, психологи, физиологи, антропологи, историки, моралисты, политики, поэты, но и сама жизнь. Все это в целом привело, наконец, к той последней постановке проблемы о человеке, какую мы встречаем уже в XIX в.: в своей истинной полноте человек есть социальный человек, его проблема есть социальная проблема, и наука о нем есть история. Антропологическая проблема стала проблемою исторической и философско-исторической [1]).

XVIII век, таким образом, был решающим. С того момента, как антропология стала положительною наукою, ее роль в философии должна была превратиться в отрицательную. С того момента, как антропология образуется в науку, ее пребывание в философии становится *антропологизмом*. Антропологизм в философии в этом смысле становится, с точки зрения философской критики, таким же недостатком, как и „натурализм“ в философии или „историзм“.

[1]) Открыто и совершенно прямолинейно Антропологию, как „основу истории“, понимал, напр., *T. Waitz* (Anthropologie der Naturvölker, 6 Bde. 1859 ff. Рус. пер. О видовом единстве человеческаго рода. 1867. Стр. 11). Бастиан, а раньше Лацарус и Штейнталь, со своей этнической психологией идут в том же направлении. Я в тексте имею в виду не эту буквальность, а принципиальную тенденцию.

Лока и английскую эмпирическую философию в особенности можно было бы упрекать в этом незаконном антропологизме. Но в пользу этой философии можно сказать: 1) что даже Лок, а тем более Беркли и Юм, и вплоть до Милля, английские эмпирики прилагают все усилия обратить философский анализ на прямую задачу философии, состоящую в анализе сознания *как такового;* 2) что, с одной стороны, получающийся в результате их усилий феноменализм, в лице того же Милля, открытым признанием невозможности решения философских проблем на почве негативизма, изощрил самую постановку этих проблем, а, с другой стороны, что этот феноменализм тотчас нашел себе корректив в шотландской философии, от Рида и до Гамильтона и 3),—что особенно важно,—сам Лок смотрел на свой опыт, как на *введение в философию,*—хотя на деле и вышел за пределы этой скромной дидактической задачи,—а не как на *обоснование* философии. Поэтому, истинным проводником ошибки антропологизма и философии был Кант[1]). Он впервые с ясным сознанием того, что он делает, провозгласил исследование познавательных способностей не только введением в философию, но и *принципиальною основою* всякой философии. И если в пользу Канта можно сказать, что он, наряду с человеческим познанием в исследовании *основ* философии дает также анализ самого познания, как такового, то не следует забывать, что это не есть заслуга Канта, а есть особенность того предмета, который он взялся исследовать, а затем, что даже и возможная его здесь заслуга уничтожается его сенсуалистическим антропологизмом, признающим человеческую чувственность *единственным источником* материального познания (рассудок доставляет только формы, а разум не дает никакого теоретического знания)[2]). Антропологизм Фриза и физиологизм Шопенгауэра выдают эту тайну Канта, которая, впрочем, осталась секретом лишь для неокантианцев. Напротив, психологизм Бенеке

---

[1]) В этом смысле термин *антропологизм* употребляется уже *Гармсом* (Harms) в его прекрасной и преждевременно забытой книге Der Anthropologismus seit Kant u. L. Feuerbachs Anthroposophie. 1845. На стр. 15 (ср. 213) он определяет антропологизм: „Учения критического негативного направления нашего времени можно свести к одному положению, что истинно познающий субъект и познаваемая истина есть человек. Это учение может быть названо антропологизмом, поскольку оно есть общая категория, которая более или менее осуществляется со времени Канта отдельными философскими системами, но его можно назвать антропософией, поскольку оно само предназначается к тому, чтобы занять место философии“. Этот последний титул усвояется Гармсом для Фейербаха. Ошибка Гармса в том, что он не различает двух значений термина антропологизм, о которых идет речь в тексте.

[2]) Поэтому глубоко прав был Фейербах, сказав о Канте: „Кант устранял сверхчувственное, как объект познания вне человека и над человеком, но зато он перенес весь аппарат сверхчувственного мира *в* человека“ (Werke. v. Bolin u. Jodl. B. X. S. 137).

и в особенности Вайца, опосредствованный Гербартом, есть, с одной стороны, направление, идущее против Канта и послекантовского умозрения, попытка оправдать эмпирическую психологию, как науку, но, с другой стороны, это также есть разоблачение кантовского, и в особенности послекантовского, толкования субъекта, *как* не-человеческого субъекта[1]). Этот психологизм становится лозунгом дня в философии, как материализм—в популярной литературе.

Кантовский антропологизм может быть характеризован ближе, как антропологизм субъективный. Но и под другими формами он со времени Канта, как раковая опухоль, все глубже стал проникать в организм философии и по настоящее время угрожает всякой философии, которая пробует связать себя с предпосылками Канта[2]). Больше того, фатальное влияние антропологизма и его вред обнаруживаются всюду, где нет уменья преодолеть софизм Канта и вовремя уйти от необходимости принять тот или иной член его роковой дилемы. Фойербах и позитивизм также оттенены этим антропологизмом, как и все цвета метафизической радуги.

Таково первое значение термина *антропологизм*. Как субъективизм, он идет против объективизма, как феноменализм—против реализма, как сенсуализм,—все равно, материалистический или спиритуалистический,—против рационализма, как иргнизм,—кантовское отрицание конститутивных и матерьяльно-познавательных функций разума,—он идет против интуитивизма, как натурализм—против идеализма, как приватинизм и провинциализм—против универсальности самой философии и как принцип и обоснование—против первичной непреложной данности самого (αὐτό) сознания.

---

[1]) Мышление человека, говорит *Вайц*, называйся он Фихте, Шеллингом, Гегелем или учеником, никогда не станет самим мировым процессом мысли (Weltdenkprocess) (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1849. S. 6. Cf. Grundlegung der Psychologie. 1846. S. 113 ff).

[2]) Гармс (S. 119) след. обр. изображает проникновение в разных видах антропологизма и системы немецкого идеализма от Канта о Гегеля: „Развитие антропологизма в немецкой философии прогрессирует. В критицизме обнаруживается только субъективный антропологизм, в идеализме заложен как субъективный, так и объективный, хотя этот последний в этическом идеализме дан лишь как гипотетический, но в физическом и логическом идеализме—как необходимое следствие. Натурфилософия развивает физический антропологизм, который связывается в абсолютной философии Гегеля с религиозным антропологизмом". К Фихте Гармс чрезмерно благосклонен. Напр.: „... сознание ограничивающего, того, что не есть я, опосредствовано моей ограниченностью и вытекает из нее .... Основание, почему я допускаю нечто вне себя, лежит не вне меня, а во мне самом, в ограниченности моей собственной личности...... Словом, *природа во мне сознает в целом себя самое....*" (Курс. мой). (Die Bestimmung des Menschen. S. W. II. S. 185—6, но и passim). Решающим для определения антропологизма нужно признать тот критерий, который Шопенгауэр применял именно к Фихте: Фихте „*по закону основания* (курс. мой) выводит или ткет объект из субъекта" (W. a.V. § 7).

II

Важнее второе значение, потому что оно непосредственно связано с проблемою реальности и является реактивом, с помощью которого можно определять философские направления. Нет надобности останавливаться на том, что оба эти значения переплетаются в философских системах, сталкиваются, вытесняют одно другое, создают внутренние противоречия в системе, и след. в своем чистом виде выделяются только в тенденции или в идее.

Как бы ни определяла философия свои принципы, ближайшие задачи, метод, свое отличие от специальных наук и свое место в системе познания, жизненный пункт ее исхода и ее конечная цель— в одном: в самой действительности, в *этой* окружающей нас действительности, где мы живем и умираем. Если иной раз философия покидает эту действительность, как эмпирическую „пошлость", с тем, чтобы ее преодолеть и к ней не возвращаться, то не следует забывать, что такая философия—дитя, отпрыск этой эмпирической пошлости, представленной в лице самого философа, который решение проблемы действительности хочет заменить оценкою действительности. В таких оценках можно узнать самохарактеристику философа, и как бы глупы или самовлюбленны ни были его оценки, сама философия, если и отходит от действительности, то только затем, чтобы понять и разрешить собственную проблему этой действительности. Философия, может показаться, слишком задерживается на этих путях, слишком много времени уделяет их расчистке, проложению их, *познанию*, но не потому, что она отказывается от конечного своего назначения, а потому только, что слишком трудна ее проблема. Можно проследить, как меняется в истории философии восприятие и понимание этой проблемы, но она никогда не исчезает из поля зрения философии, хотя иногда и отодвигается за усиленным интересом к путям, методам и средствам достижения конечной цели.

Античная философия, лишь только она преодолела псевдофилософские объяснения действительности, доставлявшиеся мифологией и натурфилософией, стала понимать *действительное* как философское, как то, в чем „усиа", или, в расцвет античной философии, как то, что причастно миру идей или, точнее, эйдоса. Душа *человека*—не только подлинная действительность, но и путь к истолкованию „всего", как действительности. Христианство никогда не отказывалось от проблемы действительности, хотя подлинную действительность воспринимало и понимало под чуждым европейской мысли влиянием, как всецело потустороннее, божественное, как царство Божие, не здесь, не на „земле". Однако, и в христианстве идея Мессии была воспринята в европейском аспекте бого*человечества,*

как связующего звена между *этою* действительностью и холодною, страшною трансцендентностью. Но все-таки человек, в своем *бытии* включенный в *эту* действительность, теряет свое значение в проблеме действительности. Возрождение возвращает человеку *эту* жизнь, но видит проблему действительности в жизни вселенной, природы, где человек теряется, как частность. Поэтому, со времени Галилея и Декарта проблема действительности воспринимается, как проблема „физического мира". Этот последний составляет, правда, regnum hominis, но вновь открытый,*этот* человек кажется решением, а не загадкой. Этим объясняется, что и галилеевский феноменализм и декартовский концепциализм были приняты не как апории в философии, а как метод и как источник решения проблемы действительности. В особенности догматическими оказались спиритуалистические выводы из Декарта, где душевный мир *человека* оказывался ключом ко всякого рода действительности. Имапентный путь Беркли резко и неожиданно сворачивал в сторону, чтобы сойтись с плохой лирикой монадологии. Кант сделал все выводы из феноменализма и решился героическими средствами спасать действительность „природы", подчиняя ее законодательству своего субъекта—Калиостро. Но законодательное творчество этого последнего обнаружило за графской маской Джузепе Бальзамо из Палермо, когда его управление философией исчерпалось запрещением для знания касаться проблем действительности души, вселенной и Бога. Запрещение—благословеннейшее средство вызвать дух человеческий к активности. Максимальное его напряжение, в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля, восстанавливает права проблемы действительности: по-очереди в понимании действительности, как души, природы и Бога. Запрещая эти проблемы, Кант запрятал их в недоступные места трансцендентного, где их и разыскивают идеалистические психологизм, натурализм и теологизм. Со времени античной философии, однако, мы знаем, что где бы ни лежала действительность, здесь или в потустороннем, посредником, источником и тайнохранителем оказывается сам человек. *Антропологизм*, как толкование проблемы действительности, обнаруживается всюду там, где есть эта проблема. Вольно и невольно немецкий идеализм также культивировал эту проблему, хотя и не в открытом виде. Надлежало это скрытое сделать явным. Это сделать было тем легче, что немецкий идеализм выступал, как последовательное развитие одной философской идеи, и следовательно можно было сосредоточиваться на одном последнем, завершительном ее моменте. Это раскрытие скрытого, откровение тайного, было сделано Фейербахом в его *антропологизме*.

Антропологизм у Фихте в первом нашем смысле есть, во всяком случае, как и в других философских системах, промах, ошибка, и можно утверждать, что *замысел* Фихте, исходит ли он из Я и

своих логических дедукциях, или из „Фихте" в феноменологическом анализе „фактов сознания", что этот замысел—не-антропологический. Другое дело—заключительное слово в системе Фихте о нравственном миропорядке, осуществлявшемся в личности человека и через нее и в этом смысле составляющем *действительную* основу нравственности. Человек здесь оказывается самостоятельною проблемою философии, ибо „если он и животное, то в высшей степени несовершенное животное, и именно поэтому он—не животное" (W. III, 82). Что проблема нравственности есть для Фихте не только проблема идеала, но и проблема действительности, это ясно видно из того, что основная проблема его „дедукции принципа нравственности" гласит: „я нахожу себя, как себя самого (обособленно от всего, что не мы сами), лишь в волении" (W. IV, 18). Это „в волении", nur wollend, говорит все, ибо в нем заключается истинная сущность действительности в смысле Фихте—*деятельность* (reine Thätigkeit)—правильно или неправильно—другой вопрос. Пусть действительность Фихте будет действительностью не природы, а, как теперь его интерпретируют, „культуры", тем более эта действительность—*человеческая*.

Тот же антропологизм, как проблема действительности, раскрывается у Шеллинга, с одной стороны, в его идее свободы и истории,—человек сам делает [1]) историю,—а с другой стороны, и в его натурфилософии, что особенно сказывается в том, какое место уделяется в ней „природе" человека. Шеллингианцы, не последовавшие за его „позитивной философией" или не дожившие до нее, здесь, впрочем, больше сказали, чем сам Шеллинг. В Натурфилософии Окена человек представляет, в согласии с неоплатоническою тенденцией, весь мир в малом мире, так что всеобщий дух, по определению Окена, и есть „человек" (ist *der* Mensch). Не случайно и Стефенс в своей антропологии (1822. B. II, S. 16) видит задачу ее в том, чтобы рассмотреть *человека*, как заключительный пункт бесконечного прошлого природы, как центральный пункт бесконечного настоящего и как начальный пункт бесконечного будущего.

Теперь Гегель. Согласно собственному принципу диалектики, Гегель поглощает, т. е. „устраняет" и „сохраняет",—и психологический антропологизм Фихте и натурфилософский Шеллинга. Новый тип антропологизма, можно сказать, третий, поглощающий оба первые и вносящий еще новое утверждение, есть антропологизм религиозный или теологический, где религиозный человек оказывается откровением Абсолюта. „Теология", как подчеркивал уже Гайм (S. 397), „была колыбелью Гегелевой философии"; теоло-

[1]) Человек не как „естественный человек", а как конкретная всеобщность организованного целого. См. *Г. Шпет*, История, как проблема логики, Ч. I. Стр. 470.

гия оказалась и могилою этой философии. Тройной антропологизм Гегеля прямо определяется тем местом, какое занимает субъективный дух, с *антропологией* в качестве его основы: между натурфилософией и философией объективного или абсолютного духа. Антропология, как учение об естественном человеке, связывает субъективный дух с натурфилософией и служит исходным пунктом для его развития через феноменологию к психологии, в свою очередь служащей переходом к объективному духу. Это определение не остается у Гегеля только внешним, оно имеет и глубокий внутренний смысл. При его предпосылке проблема человека должна занимать и действительно занимает у Гегеля центральное положение в проблеме *действительности*. Человек поднялся над природою и осуществляет, хотя еще не осуществил, абсолютное духовное, или, что то же, божественное. Человек, таким образом, действителен и в смысле эмпирической действительности, и в смысле действительности разумной, осуществляющей здесь безконечную и абсолютную реальность. Человек—действителен через абсолютное, через Бога в нем,—Богочеловек; но и Бог—действителен только через человека, осуществляясь в нем и познавая себя в нем. Человек, иными словами, представляет собою абсолютное, Бога или бесконечное, в конечной форме. Из этого следует, что если мы можем говорить вообще об единстве и тожестве природы и Бога, то есть еще больше оснований говорить о единстве и тожестве человека и Бога [1]). С точки зрения самого человека, в нем самом такое тожество впервые только и возможно и в нем самом только и может быть усмотрено непосредственно. Это и есть антропологизм религиозный, который может быть назван также *теологическим*.

Антропологизм в философии в нашем втором смысле целиком выражается формулою Гегеля: „сознание Богом человека есть познание человеком Бога“ [2]). Поскольку *понятие* Бога, как его устанавливает теология, является необходимою предпосылкой этой формулы, это есть формула теологического антропологизма. Но стоит подвергнуть эту предпосылку сомнению и принять формулу всерьез в идее указанного тожества и единства, как является желание, а может быть возникает даже необходимость *обратить* эту формулу

[1]) Ср. *Hegel*, Vorlesungen üb. d. Philosophie der Religion. B. II, S. 281 ff; 208; 191 ff. (W. XII).—Как возникло у Гегеля понимание „человеческого существа“ и проникновение в „человека“, и какое оно место заняло в мировоззрении Гегеля уже в самом начале (в швейцарский период) его теологических занятий.—см. *R. Haym*, Hegel u. seine Zeit. 1857. Dritte Vorlesung; S. 62, 83—4, 89, 90. Эта ссылка на Гайма для нас особенно важна, потому что первая большая философская статья Лаврова, *Гегелизм* („Б. д. Чт.“ 1858), где он уже останавливается на понятии „личности“, „человека“, „цельного человека“, написана *по поводу* этой книги Гайма.

[2]) Ср. *Иодль*, История этики, пер. под ред. Соловьева, т. I, стр. 123 сл.

и дать ей новую интерпретацию в духе этого тожества. Мы получим новый тип антропологического понимания проблемы действительности, который может быть назван, если угодно, *антропологическим антропологизмом*, т. е. антропологическим κατ'ἐξοχήν. Его формула гласит: сознание человеком Бога есть сознание человеком человека. Это обращение было делом Фейербаха. „*Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога—самопознание человека* — — — Что есть для человека *Бог*, то—его *дух, душа*, и что есть *дух человека, его душа, сердце—то есть его Бог*" [1]).

III

Итак, все „дело" Фейербаха по отношению к Гегелю состояло в том, что он разгадал загадку или, как любил выражаться сам Фейербах, он разгадал *тайну* Гегеля. Эта тайна—антропологизм философии самого Гегеля и всякой философии, если и поскольку Гегель—ее диалектическое завершение. Гегель играл роль Сфинкса, Фейербах взял на себя роль Эдипа:

Внемли на гибель себе, злопменная смерти певица,
Голосу речи моей, козней пределу твоих.
То существо—человек.

Теологию надо заменить антропологией. Фейербах сам кратко формулирует свой взгляд в Лекциях о сущности религии [2]): „*Теология есть антропология*, т. е. в предмете религии, который мы называем греческим словом Theos, немецким Gott, выражается ничто иное, как божественная сущность человека, след., история религии, или, что то же, история Бога... есть ничто иное, как история человека". Так, например, „Различие между языческим Богом и христианским Богом есть лишь различие между языческим и христианским человеком или народом". „...Тайна теологии есть антропология..." (S. 23, cf. S. 26). *Антропологизм*, как толкование проблемы действительности, таким образом, оказывается реакцией против теологизма. Положение, что предмет философии—тот же, что предмет религии, должно быть заменено положением, что проблема философии и проблема человека есть одна проблема. Фейербах говорит о себе: „Гегель стоит на точке зрения, конструирующей мир, я—на точке зрения, допускающей мир сущим и желающей познать его, как сущий; Гегель спускается, я поднимаюсь. Гегель ставит чело-

[1]) *Сущность христианства*, стр. 22. (Цитирую по первому русскому переводу: Филадельфа Өеомахова, London. 1861).

[2]) III Лекция. *L. Feuerbach*: S. W. hrsggb. v. Bolin u. Jodl. 1908. B. VIII, S. 21.

века на *голову*, я—на его покоющиеся на геологии *ноги*"[1]). Это надо понять, чтобы понять Фейербаха и значение его философии, чтобы избавить его и ее от пошлого толкования в сторону материализма и натурализма.

Поэтому то Фейербах в Предисловии ко 2-му изданию *Сущности христианства*, определяя себя, как „*духовного естествоиспытателя*", характеризовал свою книгу как такую, которая содержит в себе „начало философии новой, от до сих пор бывшей философии *существенно* отличной, с *истинной, действительной*, цельной сущностью человеческой, совершенно гармонирующей и, без сомнения, потому самому всякой сверхчеловеческой, т. е. нечеловеческой противоестественной религии и созерцаниям—противоречащей". Он хочет говорить о философии, которая „истинною философиею считает только ту философию, которая прямо обращается in succum et sanguinem, в плоть и кровь, делается человеком". „Я показываю,—говорит он,—что истинный смысл теологии есть антропология", и через несколько страничек поясняет: „Понятно само собою, что слово антропология понимаю я не в смысле гегелевской или вообще бывшей доселе философии, а в смысле бесконечно высшем и всеобщем". И вот, эта *антропология*, которая в *Сущности христианства* (1841) еще лишь средство и путь к разгадке тайны религии, в *Принципах философии будущего* (1843), вышедших в том же году, когда было написано цитированное Предисловие ко 2-му изданию Сущности христианства, становится уже „универсальной наукой", а *человек*—общим и высшим предметом философии[2]). Именно это обстоятельство, что человек—высший предмет философии, т. е. ее высшая проблема, и дает нам право истолковать антропологизм Фейербаха и во втором значении этого слова,—как специфицированное определение философской проблемы действительности. В том же, что Фейербах в этой последней проблеме видел свою главную цель, не может быть сомнения по всему содержанию и духу его философии. Как он сам это ярко выразил в следующем лишь посмертно напечатанном афоризме, „*Действительное* познание есть именно только познание *действительного*. Познание

[1]) *K. Grün*, L. Feuerbach, B. II. 1874. S. 310.

[2]) § 54: „Новая философия делает *человека, со включением природы*, как базиса человека, *единственным, всеобщим* и *высшим предметом* философии,—стало быть, *антропологию*, со *включением физиологии, универсальною наукою*".—В *Лекциях о сущности религии* Фейербах особенно подчеркивает: теология есть антропология и *физиология* (W. X, S. 26). Под „физиологией" он разумеет здесь физиологию „не в более узком современном смысле, а в ее старом универсальном смысле, где она обозначала вообще естествознание". Лишенное сознания существо природы является первым физически, но не по рангу; сознательное человеческое существо является вторым во времени, но по рангу—первым (ib),

же действительного есть существо и цель моей философии, безразлично называется или является средством, органом этого познания, *идеализм* или *реализм*" (W. X, S. 342).

В одном, однако, Фейербах не отдавал себе ясного отчета. Он был убежден, что это возвеличение антропологии, возведение ее в ранг основной философской дисциплины, или даже отожествление ее с философией, превращение ее в антропософию, как выражается Гармс, было не только его личным делом. Наоборот,—и это нам особенно важно здесь отметить,—в современной ему философии существовала широкая тенденция, наряду с уже отмеченным психологизмом, отожествлять задачи философии и антропологии. Отмечу хотя бы некоторые моменты.

Кант не понимал и не поднимал вопроса о человеке, как философского вопроса о действительности [1]), его *Антропология с прагматической точки зрения* есть эмпирическая антропология, или собственно эмпирическая психология, и по выполнению и по задаче. Целый ряд антропологий примыкает к Канту и не меняет принципиально своего характера по сравнению с его Антропологией [2]). Значительная часть антропологий, возникающих на почве шеллинговской натурфилософии, идут в том же эмпирическом направлении [3]),—антропология у них воздвигается на биологическом основании. Но наиболее знаменитая из шеллингистических антропологий, Антропология Стефенса [4]), подвергая критике эмпирически-прагматические антропологии, открывается прямым заявлением: „*Антропология*, по значению слова, имеет столь безмерный объем, что ею прекрасно можно было бы воспользоваться для обозначения наивысшего во всем человеческом познании вообще. Сообразно этому, *антропология была бы философией в самом широком смысле* (курсив мой). Но благодаря явно произвольному ограничению, это

[1]) Хотя не следует игнорировать, — если Еше (Jäsche) правильно передает,—четвертый философский вопрос у Канта: 1, что я могу знать? 2, что я должен делать? 3, на что я могу надеяться? 4, *что есть человек*? Этот последний вопрос есть вопрос *антропологии*, и, как поясняется дальше в *Логике* Канта, изданной Еше: „Но в основе всё это можно причислить к антропологии, ибо три первых относятся к этой последней" (Neu hrsgb. v. Kinkel. 1904. S. 27).

[2]) Наиболее известны *Психическая антропология* Шульце (Энизидема) 1816, переведенная на рус. яз. свящ. Сидонским, Спб. 1834, и *Учебник психической антропологии* Фриза, 2 т. 1820—I.

[3]) Свабедисен (*Suabedissen*, Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen. 1829) дает их общий обзор, делая краткий очерк истории антропологии во введении к своей книге (§§ 9—22, S. 8—21). Этот очерк и этот обзор почти буквально воспроизводит *Галич* в своей *Картине человека*. Спб. 1834 (§§ 15—30, стр. 19—33; § 31 отвечает на вопрос: „Но воспользовались мы—Русские всеми сими сокровищами иноземными?")

[4]) *H. Steffens*, Anthropologie. B. I—II. 1822. Стефенс идет еще дальше биологов и начинает с „геологической антропологии".

слово берется обыкновенно в более ограниченном значении" (Einl., S. I). Гиллебранд, автор *Антропологии, как науки,* близко примыкавший к Гегелю, в своей *философии духа*[1]) точно так же отличает эмпирическую антропологию от философской, проблему которой он понимает, как проблему действительности: „Дух имеет для нашего познания свою ближайшую исторически-конкретную действительность в *человеке*... Научное рассматривание духа в его *необходимой* человеческой определенности образует *антропологию* духа (B. I, S. 81). Но наиболее интересен для нас, пожалуй, Трокслер[2]). Формально он повторяет принцип тожества абсолютного идеализма: „познание и предмет—одно и то же", но по содержанию это нечто иное: „познание и предмет—одно и то же, именно ничто иное, как человек" (S. 131-132). *Антропология* становится основою других наук,—не теология, не юриспруденция, не медицина, ибо они изучают только особую сторону в человеке, а речь идет об *„едином и целом человеке"* (133). Сама философия есть ничто иное, как чувствующий и исследующий, чающий и стремящийся дух человеческий. Философия—не вне человека и не над человеком, „она исходит из первоначального человека и идет к завершенному, который однако сам по себе—один и тот же" (S. 8). Поэтому, высший пункт, которого достигает философия, есть *антропософия* или *антропология*[3]). Но философия в своем происхождении и в своем завершении сама есть ничто иное как антропософия... Предмет философии—человек, но *единый и цельный человек;* человек, как он является, как он есть и становится, человек с его, объемлющими посюстороннее и потустороннее, природою и историей" (S. 188).

На основании этих и подобных фактов можно свободно говорить об антропологизме, как о целом *философском течении,* зародившемся в недрах немецкого идеализма и развернувшемся во второй четверти XIX века. Фейербах—только наиболее крупный и яркий представитель этого течения. Однако, историки философии, причисляя названных „антропологистов" к „идеалистам", фейербаховский антропологизм квалифицирует, как материализм, *натурализм* и *сенсуализм,* которые, по их мнению, и являются истинными specifica фейербаховской философии. Гартман, с присущей ему деланной обстоятельностью, намечает даже целых шесть ступеней изящного ниспадения Фейербаха от теизма и панлогизма, через

---

[1]) *Jo Hillebrand*, Philosophie des Geistes. 2 Bde. 1835—36.

[2]) См. *Troxler*, Vorlesungen üb. Philosophie. Читаны в 1834—5 г. I-ое изд. 1835, 2-ое—1842. Цитирую по 2-ому изданию.

[3]) Возможно, что термин *антропософия* Гармс (см. выше) заимствовал именно у Трокслера. Строго говоря, у последнего „антропософия" даже шире, чем „философия", так как включает в себя не только философию, но поэзию и историю (ср. S. 101); что касается наук, то они изучают разные стороны того же единого предмета—человека.

антропологизм, к сенсуализму, натурализму и материализму[1]). Если бы это было так, значение фейербаховского антропологизма для проблемы действительности было бы ничтожным; он целиком свелся бы к психологистической ошибке.

Легенду о материализме Фейербаха следовало бы разъяснить и забыть, — она не отличается ни остроумием, ни прелестью[2]). Фейербах сам предлагал поставить на место термина „материализм"—„организм", чтобы только выразить,—в противоположность спиритуализму, считающему, что мышление не нуждается в органе,—ту мысль, что мышления, как и любой деятельности, не может быть без органа[3]). „Назад я вполне согласен с материалистами,—говорит Фейербах,—но не вперед" (ib). Главными признаками фейербаховского материализма считаются его *натурализм* и в особенности *сенсуализм*. Что касается его натурализма, то он—особого рода. „Человек,—по его словам,—был до сих пор только аксессуаром, акциденцией, случайностью в философии. Также и естествознание забывало человека за природою, или, во всяком случае, слишком отодвигало его по сравнению с нею. И естествознание, поэтому, нуждается в лечении и дополнении" (ib. 333). Или еще ярче: „Конечные основания человек находит только там, где он находит выполненными свои конечные желания или удовлетворенным свой дух.

---

[1]) Geschichte der Metaphysik. B. II. 1900. S. 437 ff.

[2]) Лавров отмечал уже непригодность термина „материализм" для обозначения „философского учения" не только Фейербаха, но также Маркса и Энгельса (*Предисловие* к статье: Маркс. Введение к критике философии права Гегеля. Спб. 1906, Стр. 22 прим.). По отношению к Фейербаху это—верно, но что „философского" останется в марксизме, если отбросить *его* материализм?

[3]) *K. Grün*, o. c. B. II. 1874. S, 308. По существу Фейербах, впрочем, не прав: спиритуализму нет надобности отрицать, что мышление нуждается в органе, а скорее хороший материалист должен отрицать это, ибо для него само мышление есть „орган" организма.—Достаточным доказательством материализма Фейрбаха до сих пор считается его Witz: der Mensch ist, was er isst. Не говоря уж о том, что всякое слово следует толковать лишь в контексте, напомню не лишенное для современного читателя интереса заключение Фейербаховой *Сущности христианства*. Оно достаточно разъясняет смысл его „материалистической" гномы.—„*Еда* и *питье* составляют мистерию евхаристии—еда и питье и на самом деле, сами по себе, суть *религиозный акт*, по крайней мере, должны быть им......... Если ты хочешь смеяться надо мною за то, что я питье и еду—простые, обыденные акты, множеством людей совершаемые без всякого чувства и мысли, называю религиозными актами, то вспомни о том, что и причащение св. Таин для многих делается бессмысленным и бездушным актом, потому что часто совершается оно,—и чтоб уразуметь религиозное значение хлеба и вина, поставь себя в то положение, когда эти, повидимому, самые простые акты неественно, насильно нарушаются и прерываются. Голод и жажда разрушают не только физическое, но и духовное и нравственное благосостояние человека, они лишают его человечности, рассудка, сознания. О, если-б ты пережил когда-нибудь это несчастие, то как бы стал благословлять и славословить естественное свойство хлеба и вина!...—Да будут же святы в очах наших вино, хлеб и вода. Аминь."

Поэтому через посредство естествознания и его обобщающего метода только тот находит или только тот думает найти себе конечное основание, кто полагает свои конечные желания в естественно-научном познании" (W. X, 308-9).

Важнее всего, конечно, сенсуализм. Но, как должен был признать тот же Гертман, сенсуализм Фейербаха был последствием антропологизма, а не его основанием и источником. След., и к нему нужно подходить со стороны того же *антитеологизма*, который раскрывает нам смысл всего фейербаховского антропологизма. Как *позитивизм* Фейербаха на деле сводится к отрицанию потустороннего и к утверждению прав посюсторонней действительности, так и его сенсуализм есть отрицание сверхчувственного в пользу *этой* действительности, представленной и воплощенной в человеке. Быть может, вообще вся парадоксальность Фейербаха—в его употреблении положительных терминов на месте отрицательных и неопределенных, и обратно: моя философия, говорил он, отрицание философии, моя вера—безверие. Ведь сенсуализм, если им пользуются не как термином, прикрывающим отрицание, не есть даже какое-либо философское направление или учение, а есть просто промах или ошибка, состоящая в отрицании и непонимании непосредственности, и даже просто существования, *мышления*, между тем, и Гартман признает, что в антропологизме Фейербаха сохраняется рационалистическая окраска Гегеля. Фейербах не хочет сверхчувственного в действительности, но вовсе не ограничивает этой действительности сенсуальностью. Действительность есть человек. „Сверхчувственное,—говорит он,—за чувственным есть человек перед чувственным"[1]). И он сам отлично понимает истинное значение своего „сенсуализма", когда пишет: „Я перешел от сверхчувственного к чувственному, вывел из лишенного истины и сущности в сверхчувственном истину чувственного. Естественно, мое положение, моя задача—совершенно иная, чем задача тех, кто прямо начинает с чувственного" (W. X, 343; Grün, II, 307). Все это только против теологии и теологизма Гегеля. То, что для него *действительно* дано, и воспринимается как действительность, есть вовсе не сенсуальные data, а нечто решительным образом иное. „Я", из которого исходит философия, есть для него мыслимость и абстракция, а „ты" считает он данным через посредство истины чувственной интуиции. Сенсуализм, по его собственным словам, есть выражение совершенно расплывчатое, неопределенное; *его* сенсуализм опирается на истину

[1]) W. X, S. 297 (*Grün*), II, 306),—Nachgelassene Aphorismen. Я охотно ссылаюсь на эти „посмертные" афоризмы, так как, по свидетельству их издателя Иодля (W. X. S. X), они написаны в последние годы пребывания Фейербаха в Брукберге и во время его жизни в Рехенберге, т.-е. в период, который Гартман характеризует, как сенсуалистический и материалистический.

гуманизма, на *реальность Ты*, как на нечто не „полагаемое“, а изначально наличное. Поэтому, говорит он, если нужно найти иностранные слова, то подходящим именем и будет гуманизм или антропологизм (W. X, 300). „Туизм“—еще новое иностранное слово, придуманное Ланге для обозначения теории Фейербаха, по которой общение, единение человека с человеком, основанное на реальности различения Я и Ты, является принципом и критерием истины и всеобщности. Только наследник Гегеля мог себе позволить каприз называть это „сенсуализмом“. Историку надлежит быть осторожнее и точнее. В самом деле, что разумеет Фейербах под ощущением? В *Принципах философии будущего* он разъясняет это достаточно полно. „Бытие,—говорит он,— есть *тайна* интуиции, ощущения, любви“. Человеческие ощущения имеют не эмпирическое антропологическое значение в смысле трансцендентальной философии, а имеют онтологическое метафизическое значение: „в ощущениях, даже в повседневных ощущениях, скрыты самые глубокие и самые высокие истины“. „Любовь есть истинное *онтологическое* доказательство существования предметов вне нашей головы,—и нет иного доказательства бытия, как любовь, ощущение вообще. Лишь то существует, *бытие* чего доставляет тебе *радость, небытие* чего доставляет тебе *боль* (§ 33). Фейербаха можно упрекать в неточности терминологии, но называть его материалистом или сенсуалистом значило бы слишком слепо подражать его капризным манерам, без уважения к его содержанию. Непосредственная чувственная интуиция, как разъясняет Фейербах в тех же *Принципах* (§ 43), не есть нечто первоначальное, она „позже“ представления и воображения. Если философия имеет задачей познать действительность, она не удаляться от нее должна, как делает „мышление“, а должна приближаться к „чувственным, т. е. действительным вещам“. Рассудочное мышление удаляется от действительных индивидуальных вещей, доставляя общее, представляя действительное по частям, „не в целых числах, а лишь в дробях“ (ib. § 48). Столь же мало оснований называть все это сенсуализмом, сколько достаточно их для того, чтобы говорить об антропологическом понимании Фейербахом проблемы действительности.

Не может быть сомнения, что источником критики абстрактного рассудочного мышления для Фейербаха служит все тот же Гегель. Но Гегель уже непричем, когда заодно с рассудком отвергают и разум. Здесь уже нужны иные руководители, и здесь Фейербах— слишком „сенсуалист“. В поисках положительного источника для постижения *конкретного* он сходится с осмеянными Гегелем Якоби и романтиками. Не потому ли он и называет себя „сенсуалистом“, что не хочет подпасть под злые насмешки учителя? В наше время Фейербах нашел бы лучший терминологический выход из своего

затруднения. Мы уже привыкли к терминам неопределенным и привативным. Скользкий *алогизм*—вот, собственно, что значит на нашем языке сенсуализм Фейербаха. Фейербах, наряду с романтиками, истинный предтеча современных алогистов и иррационалистов. Но попробуйте их назвать материалистами и сенсуалистами!..

IV

Я счел нужным остановиться на антропологизме в немецкой философии первой половины XIX века, предполагая, что сообщенные факты могут способствовать уяснению той философской атмосферы, в которой Лаврову пришлось начать свою работу. Имея их в виду, легче понять и общие тенденции его антропологизма и его оригинальное индивидуальное место в этом общем течении. Разумеется, не только антропологизм немецкой философии составлял духовную среду, в которой сложились взгляды Лаврова. Но моя задача ограничена; а некоторые факты из истории философской мысли, важные для уяснения его антропологизма, еще будут отмечены.

Как же отразился антропологизм у нас? И в частности, как у нас был принят Фейербах? В России интерес к антропологии возникает прежде всего на почве Шеллинговой натурфилософии и на почве психологии или биологии. Но для нас существенно возведение антропологии в философский принцип, а в этом смысле ни подходы Велланского и Павлова, ни такие опыты, как *Картина человека* Галича или *Основные начала антропологии* Берви-отца (отца Берви-Флеровского) для нас значения не имеют. Антропологизм, как принцип, мы можем надеяться встретить лишь среди наших гегельянцев, и притом пошедших за левым гегельянством, или же прямо находившихся под влиянием Фейербаха. Не только в 40-е и 50-е годы, но в значительной своей части и позже, читающая публика, как и журнальная публицистика, знали Фейербаха лишь *по слухам*. С другой стороны, Фейербах, поданный нашему читателю в 60-е годы через посредство Молешота, и оказался самым непосредственным материалистом. Существует мнение, что проводником идей Фейербаха в русском обществе был Чернышевский [1]). Но на чем основано такое мнение? В Предисловии к 3-му (неосуществившемуся) изданию *Эстетических отношений искусства к действительности* Чернышевский сам называет себя „последователем" Фейербаха, и, быть может, *устно* он и пропагандировал какие-нибудь его идеи. Если бы, однако, этого признания Чернышевского у нас

[1]) Ср. напр. *С. Н. Булгаков.* Религии человекобожества у Фейербаха. Два града. Т. I. Стр. 7 прим.). Такого же мнении держатся наши историки литературы. Настаивает на этом и Плеханов.

не было, по его литературной деятельности трудно в нем было бы признать фейербахианца. В своей „диссертации" он хотел, как он говорит, применить идеи Фейербаха к разрешению основных вопросов эстетики. В действительности, это применение так искусно скрыто, может быть, от академической цензуры, что обнаружить его нет возможности самому внимательному читателю. В несколько необычной форме рецензии на самого себя (под псевдонимом *Н. П—ъ)* Чернышевский как будто идет на помощь читателю, желая не только изложить понятия, составляющие „применение общих воззрений нового времени к эстетическим вопросам", но и „объяснить отношения, связывающие новые воззрения со старыми и науке вообще" *(Собр. соч.* Т. X, ч. 2, стр. 175). Цели он все же не достигает. Ни формула „новых воззрений", как „поставляющих действительность выше грез фантазии", ни его, Чернышевского, „применение" ее к эстетике в формуле диссертации: „прекрасное есть жизнь", ни, наконец, разъяснение этой формулы в диссертации же и в рецензии в том смысле, что „область искусства—все интересное для человека в жизни и природе",—ничто из этого не заключает в себе ничего *специфически* фейербаховского. Прямо на Фейербаха Чернышевский ссылается один раз, не называя его. Но это ссылка—на Предисловие к Собранию сочинений (1846)—ровно ничего не говорит о *философских* воззрениях Фейербаха.

То, что, *повидимому,* сам Чернышевский разумеет под „новыми воззрениями" сводится, таким образом, к следующему: 1) первенство действительности перед фантазией, 2) тесная связь философии с естествознанием. Первый из этих пунктов слишком общ; он носил бы окраску фейербахианства, если бы Чернышевский сумел хотя бы намекнуть на то, что этот пункт означает: „самосознание Бога есть самосознание человека" или что-нибудь подобное, напр., в наиболее общей формуле Фейербаха, что „предмет субъекта есть ничто иное как объективированная сущность самого субъекта". По буквальному своему смыслу формула Чернышевского скорее противоречит основной идее Фейербаха. Если же принять в расчет оговорку Чернышевского: прекрасно то существо, в котором мы видим жизнь такою, „какою должна быть она по нашим понятиям" (*Дис.*, изд. 2, стр. 7; *Собр. соч.* X, ч. 2, стр. 89; ср. в выводах тезис 2), и на ней именно ставить ударение, то не означает ли она просто, что „прекрасно то, что нам нравится"?.. Наконец, возможно еще одно толкование формулы Чернышевского, по которому прекрасно то, что ближайшим образом напоминает о человеке и человеческой жизни [1]), но тут и сам Чернышевский признает что „есть уже несколько курсов эсте-

[1]) Существа всех этих формул, явно пустых, я не касаюсь,—важно лишь, насколько в них отразилось фейербахианство.

тики, не чуждых мысли, что красота в природе составляет то, что напоминает человека" (*Дис.* 12; *Соч.* 91-92). Но разве эти „курсы"—Фейербаха и его последователей?

Чернышевский перегнул слишком в сторону заурядного натурализма, для которого Фейербах был с избытком изощренный мыслитель. Этот же ординарный натурализм поглощает и во втором из указанных выше пунктов возможное его истолкование в духе Фейербаха. Натурализм Фейербаха, как мы видели, есть прежде всего контр-супранатурализм, его истинный смысл в антитеологизме, из которого вытекает не только антропологизм, но и алогизм. Что Чернышевский—алогичен, это для нас несомненно; но что он сам сказал бы о такой квалификации его взглядов? Впрочем, если угодно, можно принять отрицательные намеки Чернышевского на „абсолютное" в его саморецензии, как эхо фейербаховского антитеологизма. Но и здесь Чернышевский перегибает палку, и его можно счесть за последователя Протагора или даже Ксенофана Колофонского, но еще не Фейербаха.

Истинная его позиция раскрылась в *Антропологическом принципе в философии* („Совр." 1860, №№ 4 и 5; *Соч.* Т. VI), написанном по поводу *Очерков вопросов практической философии* Лаврова. Как было уже показано компетентными современниками Чернышевского, иначе его позицию нельзя определить, как *материализм.* Чернышевский—такой же „проводник" идей Фейербаха, как и какой-нибудь Ламетри или Карл Фогт. В этой его хаотической статье можно найти все, что угодно, кроме философии,—в ней так же мало Фейербаха, как Платона, Гегеля, Канта или любого другого представителя положительной или отрицательной философии. Лишь в последних двух абзацах Чернышевский „едва не забыл" объяснить слова „антропологический" и „антропология". Смысл антропологического принципа, оказывается, в том, что „на человека надобно смотреть, как на одно существо, имеющее только одну натуру" [1]). Неопределенность этого объяснения так велика, что лишенное более конкретных указаний, оно лишено вообще какой бы то ни было философской физиономии. По всей вероятности, и оно—лишь симптом того общего мнения и настроения, которые составляли социально-психологическую атмосферу того времени. Дело историка

[1]) Подобная мысль была им уже высказана и в упоминавшейся саморецензии (Собр. соч. X, ч. 2, стр. 188): „Современная наука не разрывает человека по частям, не искажает его прекрасного организма хирургическими ампутациями, признает нелепым и пагубным устарелые стремления ограничивать человеческую жизнь одною головою или одним желудком". У кого нашел Чернышевский такое своеобразное „ограничение"? Разве только у действительно устарелого Емпедокла, да и то как феномен эпохи до появления человека... Антропологистов в истории Чернышевский нашел указать лишь двух: Аристотеля и Спинозу.

литературы или общественных настроений показать, как сложилась эта атмосфера. Ее существование может подсказать направление для философской мысли, как, напр., это и произошло с Лавровым, но сама по себе она не является источником философского учения, и случайных выразителей ее в литературе и публицистике никак нельзя принимать за проводников какого-либо определенного философского учения. Иначе, почему не назвать, напр., и Добролюбова „проводником“ Фейербаха у нас, или даже просто произведения художественной литературы, отражавшие настроения своего времени[1]). Но даже как настроение, едва ли нашу публицистику этого времени можно назвать фейербахианской. Выше было указано, как фейербаховский антропологизм, в качестве *антитеологизма*, вытекал из Гегеля. Тут была подлинная философская проблема, от которой наша публицистика, как и всякая, бесконечно далека. Даже из кратких данных мною указаний видно, почему для Фейербаха слова о „человеке“, едином и цельном, не были плоской банальностью, а заключали глубокий философский смысл, существенно связанный с проблемою реальности. Материалистическое отношение Фейербаха превращалось в публицистике просто в разудалый атеизм, или, в лучшем случае, в разделку спиритуализма, а изысканной принадлежностью таковой тогда считалось глумление над идеей бессмертия, как она рисовалась разгоряченному воображению по не остывшим еще в памяти следам семинарского любомудрия.

Не то, чтобы „проводить“ идеи Фейербаха, а чтобы только понять их, нужно было усердное изучение и хорошее понимание Гегеля. Оно было, но не у Чернышевского или Добролюбова, а у Герцена[2]), которого у нас также считают последователем Фейербаха.

---

[1]) Ссылки на *антропологию* и на то, что она „доказала нам ясно“, имеются, действительно, у Добролюбова; и притом с тою же апелляцией к „естественному единству“ человека, что и у Чернышевского (ср. его рецензии в „Совр.“, 1858, № 5; соч. Т. II). Я отмечаю статью Добролюбова, как появившуюся *до Антропологического принципа. После* него материализм у нас становится, если не общественным, то все же журнальным мнением. Хотя любопытно, что философского представителя материализма мы, по-видимому, не имели ни одного. Я, по крайней мере, не знаю ни одной у нас оригинальной (не переводной) философской книги или статьи в защиту материализма. Эти обстоятельства нужно иметь в виду, чтобы ясное представить себе обстановку, в которой выступил Лавров, и обстоятельства, при которых ему пришлось работать.

[2]) Как он и требовал: „Пространствовать феноменологию духа, исходить горячею кровью сердца, горькими слезами очей, худеть от скептицизма, жалеть, любить многое, много любить и все отдать истине,—такова лирическая поэма воспитания в науке“ (*Буддизм в науке*). И стоит сопоставить с этим, с одной стороны, Чернышевского: „В подлиннике Гегель понравился ему (Чернышевскому) гораздо меньше...... В подлиннике Гегель оказывался больше похож на философов XVII века и даже на схоластиков...... Чтение было утомительно по своей явной бесполезности для сформирования научного образа мыслей.

Так, Страхов, достаточно знавший и Гегеля и Фейербаха, и достаточно понимавший этого последнего, чтобы отличить его от материалистов, автор первой у нас статьи о Фейербахе [1]) утверждает: „мы знаем только *одного* писателя, который, нам кажется, верно понял и почти всегда верно следует Фейербаху (Герцена)". Ныне на фейербахианстве Герцена останавливается в своей биографии Герцена Ч. Ветринский [2]). Изложение Фейербаха здесь не очень удачно: поверхностно, неточно, и, что самое главное, без ясного отчета о хронологии мыслей Фейербаха, так что вышло, что мысли, обнародованные Фейербахом в 43 г., оказались известны Герцену уже в июне 42 года. Как и Страхов, впрочем, Ветринский не вполне категоричен. Он допускает, что „в сущности не Фейербах вывел его (Герцена) на новую дорогу, а самостоятельная мысль, собственная душевная борьба". Эта оговорка весьма благоразумна. Ибо свое утверждение о фейербахизме Герцена Ветринский строит не столько на изучении Фейербаха и философских статей Герцена, сколько на одном биографическом указании Герцена. В *„Былом и Думах"* Герцен вспоминает, что Огарев, проезжая через Новгород, привез ему Wesen des Christenthums. „Прочитав первые страницы,—говорит он,—я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное платье, прочь косноязычье и иносказания, мы—свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы" [3]). Однако, написан-

В это время случайным образом попалось желавшему сформировать себе такой образ мыслей юноше одно из главных сочинений Фейербаха. Он стал последователем этого мыслителя......" (Предисл. к 3-му изд. *Эст. отн.*); а с другой стороны, еще Лаврова: „Не умом, но всем существом надо постичь точку зрения Гегеля; не постепенно к ней подвигаться, но разом на нее стать, и тогда разом все будет ясно, доступно и объяснено" (*Гегелизм.* Ст. 1. „Б. д. Чт." 1858, май, стр. 66).

[1]) *Фейербах.* „Эпоха" 1864, 6. См. *Философские очерки.* Спб. 1895. Стр. 51 сл. Едва ли не первый открыто у нас заговорил о Фейербахе Хомяков; он смотрит на Фейербаха, как на переходную ступень от Гегеля к материализму. См. его *Письмо к Ю. Ѳ. Самарину,* О современных явлениях в области философии. „Рус. Бес." 1859, кн. 1. (Соч. Т. I, стр. 285 сл., особ. стр. 296 сл.).

[2]) Спб. 1908, особ. стр. 101 сл., 134 сл.

[3]) Приезд Огарева в Новгород Герцен отмечает в своем Дневнике 10 июня 1843 г.,—„сегодня уехал Огарев после 11 дней". 11 июня он отмечает, что Огарев привез ему „Мертвые души", но не упоминает о книге Фейербаха ни здесь, ни 27 дек., когда подводит итог году. Между тем, статьи о *Дилетантизме в науке* были начаты именно в Новгороде. Две из них и закончены в Новгороде,—обе до свиданья с Огаревым; третья и четвертая (*Буддизм в науке*) написаны уже в Москве (из Новгорода он выехал, вероятно, 13 июля).—См. о ст. I в *Дневнике* 26 апр. („О. З." 1843, 1); ст. II в *Дневнике* 17 мая („О. З." 1843, 3); ст. III в *Дневнике* 29 ноября и 27 дек. („О. З." 1843, 5); ст. IV в *Дневнике* 31 янв. 43 г. и 9 мая („О. З." 1843, 12).—*Имя* Фейербаха в *Дневнике*—лишь с 4 июля 44 г.,—составляя *Письма об изучении естествознания,* Герцен опирается главным образом на Историю философии Гегеля, но пользуется и другими изложениями, между прочим,

ная (ноябрь—декабрь 1842 г.), после посещения Огарева, третья статья Герцена о Дилеттантизме, составлена вполне в духе первых двух, и следов влияния Фейербаха в ней, повидимому, нет,—быть может, в силу ее преимущественно критического характера. Напротив, преобладание новых мотивов нетрудно заметить в статье четвертой, и лучшей, *Буддизм в науке*, где Герцен развивает свои взгляды не только в отрицательной форме, но даже главным образом—в форме положительной.

До этой последней статьи, строго держась Гегеля, в своей апологии наук он говорит преимущественно об отречении личности от себя самой, и в пользу науки. Хотя он и подчеркивает необходимость *„живой души“* для понимания науки и необходимости воплощения отвлеченного в *личное*, в жизнь, тем не менее, не видно, в чем могут быть собственные и обязательные права и долг личности, как такой. Еще в третьей статье он пишет: „Наука—открытый стол для всех и каждого, лишь бы был голод, лишь бы потребность манны небесной развилась. Стремление к истине, к знанию не исключает никаким образом частного употребления жизни; можно равно быть при этом химиком, медиком, артистом, купцом“. Но есть ли за этим еще права и обязанности личности как *такой?* Об этом необыкновенно ярко с определенностью, которой лишены первые три статьи, говорит лишь статья четвертая. „Личность погибла в науке; но не имеет ли личность, сверх призвания в сферу всеобщего, иного призвания, и если то призвание лично, то оно не может поглотиться наукой, именно потому, что она улетучивает личное, обобщая его. Процесс погубления личности в науке *есть процесс становления в сознательную, свободно-разумную личность из непосредственно-естественной;* она приостановлена для того, чтобы вновь родиться“ [1]). Но личность, имевшая энергию поставить себя на карту в борьбе за истину, уже не может быть проглочена наукою и не может уничтожиться во всеобщем—„слишком просторно“, говорит Герцен. Если человек дострадался до науки, как живой истины, он не может удовлетвориться только ее „примирением“—(т. е. примирением с *действительностью*, как того хотело бы ортодоксальное гегельянство)—„ему хочется полноты упоения и страданий жизни; ему хочется *действования* (курсив Герцена), ибо одно действование может вполне удовлетворить человека. Действование сама личность“. Ошибка формалистов в науке в том и состоит, что они нашли примирение в науке, но примирение ложное. „Им понравилась наука

также сочинениями по Истории философии Фейербаха. Останавливаться подробнее на этом здесь не место, см. *Г. Шпет*. Философское мировоззрение Герцена. Пгр. 1921. Кн-ство „Колос“. *Экскурс II.* Герцен и Фейербах. Стр. 81—99.

[1]) Курсив в цитатах из Герцена, где это не оговорено, мой. Отмеченные курсивом места я прошу читателя заметить *для сравнения с Лавровым.*

так же неосновательно, как дилеттантам не понравилась. Они вообразили, что достаточно *знать* (курсив Герцена) примирение, а одействовырять его не нужно". Им не захотелось снова войти в мир. „Примирение науки—снова начатая борьба, *достигающая примирения в практических областях*..... Примирение науки всеобщее и отрицательное,—от того ей личность не нужна; положительное примирение может только быть в *деянии свободном, разумном, сознательном*". Эта мысль о „деянии", констатирует Герцен, сознана далеко не всеми,—„сам Гегель более намекнул, нежели развил мысль о деянии. Это дело не его эпохи—дело эпохи, им порожденной. Гегель, раскрывая области духа, говорит о искусстве, науке и *забывает практическую деятельность, вплетенную во все события истории*". Сам Гегель признавал, что всякая философия есть философия своей эпохи, есть в мыслях схваченная эпоха. Только современная Герцену послегегелевская Германия подняла новые вопросы о жизни и деянии со стороны практической деятельности личности. „Забытая в науке личность потребовала своих прав, потребовала жизни, трепещущей страстями и удовлетворяющейся одним творческим, свободным деянием. После отрицания, совершенного в сфере мышления, она захотела отрицаний в других сферах: необходимость личности обличилась. Человек требует ее, а наука, взявшая все, признает это право, она не удерживает, она благословляет в жизнь личную, в жизнь свободного деяния во имя абсолютной безличности". Наконец, „*наука разрушает в области положительно-сущего* и созидает в области логики,—таково ее призвание. Но человек призван не в одну логику,—а еще *в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный;* у него не одна способность отрешающегося понимания, но *и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим;*..... Личность, выходящая из науки, не принадлежит более ни частной жизни исключительно, ни исключительно всеобщим сферам; в ней сочетались частное и общее в единичности гражданского лица. Примирившись в науке,—она жаждет примирения в жизни; но для этого *надобно творчески одействоворить нравственную волю во всех практических сферах*". Гегель, как сказано, остановился перед этими выводами, ибо и он не был выше своего времени. „Новый век требует *совершить* понятое в действительном мире событий". „Полное trio (всеобщее, частное и процесс перехода), согласное и величественное звучит только во всемирной истории, только в ней живет идея полнотою жизни; вне ее отвлеченности, стремящиеся к полноте, алкающие друг друга. Непосредственность и мысль—два отрицания, разрешающиеся в деянии истории. *Единое для того расторгнулось в противоположное, чтобы соединиться в истории. Природа и логика сняты и осуществлены ею*". „...во все времена

человечество стремилось к нравственно-благому, свободному деянию. Такого деяния в истории не было и не могло быть. *Ему должна была предшествовать наука; без ведения, без полного сознания нет истинно свободного деяния;* но полного сознания в прошедшей жизни человеческой не было". История человечества продолжение истории природы;..... *Где начинается сознание, там начинается нравственная свобода;* каждая личность одействоворяет *по-своему* (курсив Герцена) признание, *оставляя печать своей индивидуальности на событиях*..... Но дух человечества, нося в глубине своей непреложную цель, *вечное домогательство полного развития,* не мог успокоиться ни в одной из былых форм...".

Поскольку во всем этом отражается не только „самостоятельная мысль, собственная душевная борьба" самого Герцена, это, по сравнению с самим Гегелем, новая „эпоха" и новое понимание философии. Однако, Фейербах ли это со своим антропологизмом? Я этого не думаю. Достаточно припомнить, что главное и руководящее содержание фейербаховского антропологизма—в его антитеологизме, чтобы убедиться, что под „примирением в практической области" Герцен разумеет нечто, к чему Фейербах был в достаточной мере индиферентен, и что „личность" Герцена—нечто совсем иное, чем „человек" Фейербаха. Не богочеловек и не „философия религии" волнуют больше всего Герцена, а социальный нравственный человек и „философия права"; не то его задевает, говоря иначе, что действительность—абсолютна, а то, что она—разумна. Не антитеологичны его тенденции и настроение, а *контр-реакционны.* Не Фейербах влияет на него, а *общее* уклонение левых гегельянцев в сторону „практическую", как оно выразилось в *Ежегодниках* Арнольда Руге. „Ими,—констатирует он сам об Deutsche Jahrbücher,—философия германская выступила из аудиторий в *жизнь, становится социальна,* революционна, получает плоть и, следовательно, *прямое действие в мире событий*" [1]). Герцен внимательно следит за Deutsche Jahrbücher, приходит в восторг от статьи „француза Jul. Elisard", „чуть ли не первого француза", понявшего Гегеля и германское мышление, останавливается на именах

[1]) Из *Дневника*: 15 авг. 1842. Курсив мой—для сравнения с цитатами вышеприведенными. Ср. также *ib.*, 30 сент.: „Юная школа могла высказать больше, для нее не шло вперед то уважение к окружающему фактическому миру, которое было у Гегеля; но не должно забывать, что не шло именно потому, что Гегель поставил юное поколение на высокую точку", и т. д. Ср. также *Письмо Герцена к Θ. Е. Коршу* (от 27 июля 1844 г., *Полн. собр. соч.*, III, 398): „Я почти до конца перечитал I часть „Энциклопедии" Гегеля. Чорт знает, что за мощный гений! Перечитывая, всякий раз убеждаешься, что прежде узко и бедно понимал. *Все новое философское движение внутри его.* Человечество в 20 лет только успело раскусить его и понять, как надобно" (Курсив мой).

некоторых других сотрудников журнала и левых гегельянцев, но во всех его замечаниях о них, какие разбросаны в его Дневнике, специфического влияния Фейербаха нельзя усмотреть [1]). Если однако искать не только *общего* влияния „юной школы", но и более специального или индивидуального, то единственным, кого, мне кажется, можно предположить, является сам Руге, и в особенности, вероятно, его критическая статья о Философии права Гегеля, помещенная в Deutsche Jahrbücher в 1842 г. (№№ 189-192).

Если тем не менее некоторые утверждения Герцена, как в статье о *Буддизме в науке*, так и в его *Письмах об изучении природы*, могут быть истолкованы в духе Фейербаха, то едва ли все-таки уже и специфичнее общего направления левой. До какой степени это общее направление давало повод иной раз к почти тожественному выражению мыслей, покажет след. сопоставление из мыслей Фейербаха, относящихся к 43-44 г., но опубликованных лишь в 46 г., и мыслей Герцена, относящихся к 45 г. (8-е письмо об изуч. природы). Фейербах отмечает в своем Дневнике: „Человек не может быть выведен из природы!" нет, человек, который возник непосредственно из природы, и был всего лишь чистым природным существом, а не человеком. Человек есть продукт человека, культуры, истории". И Герцен, в свою очередь, пишет: „Зоология, ботаника, берут нормою экземпляры совершенно развившиеся; отчего же антропология будет обращаться к дикому человеку? Оттого, что он ближе к животному, т. е. дальше от человека? Человек не отошел, как думали мыслители XVIII века, от своего естественного состояния, *он идет к нему;* дикое состояние—для него самое неестественное..." [2]). И это есть пункт наибольшего „совпадения" Герцена с Фейербахом. Но если бы это не было совпадением, можно ли было бы назвать Герцена последователем Фейербаха, на основании такого *согласия их?* Я этого не думаю. Герцен входит в одно из разветвлений послегегелевской философии, выросших на почве философии самого Гегеля, но с новым, сообразным общему новому духу, пониманием насущных задач философии и ожиданий, на нее возлагаемых.

---

[1]) В Deutsche Jahrbücher (1841—43) Фейербах еще участвовал, перейдя уже в Hallische Jahrbücher (38 ss.) Руге из (Berliner) Jahrbücher Геннига, где его статьи подвергались редакционному давлению. С прекращением Deutsche Jahrb. его сотрудничество с Руге прекратилось, по мотивам, ясным из переписки с ним Руге и Маркса по поводу его участия в Deutsch-französische Jahrbücher (1844). См. *K. Grün*, o. c., I, 357 ff.; ср. ib. 401.

[2]) Я не останавливаюсь подробнее на *Письмах*, потому что, представляя собственно исторический обзор философии, они только случайно и „по поводу" дают возможность высказаться Герцену принципиально, так что к тому, что мы могли извлечь из его *Дилеттантизма*, пришлось бы добавить немногое и не новое.

V

В атмосферу этого нового духа входит и Лавров. Но семя его *антропологизма* не было заброшено в него ни непосредственно Фейербахом, ни кем-либо из других представителей левого гегельянства, а скорее всего им оказалось только что изложенное „новое“ понимание проблемы личности у Герцена. Выше я отметил, что войти в это новое русло философских исканий можно было, исходя лишь из самого Гегеля, и на основе его хорошего знания и понимания. Этот путь прошел Лавров, хотя, быть может, и с самого начала у него не было такого восторженного отношения к Гегелю, как у непосредственных учеников Гегеля. Лавров, повидимому, сразу подходит к нему критически, и притом критически в духе новых положительных проблем, выдвинувшихся втечение того времени, которое отделяет возникновение гегельянской левой от первых литературных выступлений Лаврова. Мы еще увидим, как сам Лавров понимает эти новые проблемы, и в связи с этим свою собственную задачу, а равно и какое место они занимают в общем ходе развития философии в XIX веке. Теперь же остановимся на первых статьях Лаврова, чтобы в них найти зародыши того, что он позднее назвал *антропологической точкою зрения в философии.*

Уже в статье „Несколько слов о системе наук“, написанной не без влияния соответственных работ Ампера и Курно [1]), он обнаруживает знакомство с *Логикой* Гегеля, и даже известную солидарность с ним в понимании содержания этой науки. Зародышей антропологизма, однако, здесь еще не видно. Антропология фигурирует, как специальная наука. Относительно определения философии он колеблется: отожествить ее с *Наукою* в целом, или только с *Логикой* (в гегельянском смысле), или, к чему он более всего склоняется, рассматривать ее, как часть *„Науки научного творчества“*. Само название этой последней кажется ему „весьма неизящным“, но, видимо, оно было и недостаточно ясно ему. Он обещает вернуться к развитию своей мысли об этой науке, но, как увидим, вовсе оставляет ее [2]). Единственно, что заслуживает быть отмеченным в этой статье в интересах последующего, это его исходное разделение зна-

---

[1]) „Общезанимательный Вестник“. Спб. 1857 № 14. Впрочем, основного на эту тему труда Курно, Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et l'histoire, 1861, Лавров еще не мог знать. Тем не менее, на его знакомство с Курно и Ампером следовало бы обратить внимание тем, кто утверждает контовское происхождение позитивизма Лаврова.

[2]) Лишь вскользь он упоминаетъ о ней затем в ст. IV о Гегеле. (у Лаврова есть 4 статьи о Гегеле,—2 статьи под заглавием: *Гегелизм*, „Б. д. Чт.“ 1858, май, сент., и 2 статьи: *Практическая философия Гегеля*, ib. 1859 март, май. Обозначаем их по порядку римскими цифрами)

ния, остающееся его любимой мыслью на протяжении всей его литературной деятельности и играющей роль аргумента во многих приложениях, в том числе и в его обосновании антропологизма. Все наше знание, по мысли Лаврова, почерпается из трех источников: оно есть знание „мыслимое, наблюдаемое или сообщенное“. Убеждения в истине развития мысли, наблюдения чувств и возможность истины человеческого свидетельства суть основные *начала* или постулаты познания, вне которых нет знания и от которых разум не может отказаться. Практически они должны быть допускаемы одновременно для всякой науки. Но как принципы, они ложатся в основу главных видов науки: *Логики, Естествознания и Истории,* т. е. того самого trio, о котором упоминает и Герцен, и которое само собою подсказывается определениями Гегеля.

В статьях о философии Гегеля, написанных по поводу книги Гайма о Гегеле, но далеко не вполне по книге Гайма, Лавров дополняет, критикует Гайма, и даже полемизирует с ним, на основании довольно обширной литературы о Гегеле, но, главным образом, на основании знания самого Гегеля почти во всем его объеме. Определенно индивидуальных своих воззрений философских он еще не раскрывает, но общие симпатии его ясны. Он всецело на стороне левого гегельянства, как оно было представлено руководимыми Руге Ежегодниками [1]). Фейербах у него называется между прочим, но не видно, чтобы он его знал непосредственно или находился под его особым влиянием [2]). Подобно Герцену и левым гегельянцам, он убежден, что можно отправляться от Гегеля, включая и преодолевая его односторонности, обусловленные лишь его временем и эпохою. Подобно Герцену, он ценит *историзм* в философии Гегеля, необходимо включающий *критику*, которая развилась из диалектики. В силу одного принципа историзма уже ясно, что „для нашего времени“ философия Гегеля должна принять новые формы, и, как он сам выразился позже в *Ответе г. Страхову,* [3]) „истинная философия нашего времени должна *включать* в себе гегелизм, но не *заключаться* в него“. Основание для этого состоит в том, что философия Гегеля обнимает *мышление* о жизни, но не обнимает процесса

[1]) Впрочем, Deutsch-französ. Jahrbücher, 1844, издававшихся Руге вместе с К. Марксом, Лавров еще не знал.

[2]) Позже Лавров называл Фейербаха, рядом с Миллем и Прудоном, как источник для построения новой философской системы, удовлетворяющей требованиям „позитивизма“ и поглощающей прежние философские системы. См. *Задачи позитивизма и их решение.* „Совр. Обозр.“ 1868; изд. „Рус. Бог.“ 1906, стр. 76.

[3]) На его рецензию „Очерков вопросов практической философии“, помещенную в „Светоче“, 1860, № 7. *Ответ г. Страхову* — „О. З.“ 1860, дек. Ср. *Моим критикам,* „Рус. Сл.“ 1861; *Собр. соч.* Сер. I, вып. II, стр. 156; а также *Задачи позитивизма,* стр. 77—78.

жизни. Она есть *частная* философия, но не *вся* философия. „Но мышление не есть единственный процесс, соединяющий сознающее *я* с реальным миром: остается еще процесс реализирования, как творчество и как жизнь". Из этого заявления, во всяком случае, достаточно определяется и источник неудовлетворения у Лаврова философией Гегеля, и та сторона, в которую лежит путь его собственных симпатий.

Такая односторонность философии Гегеля, однако, не все, и, может быть, даже не самое главное из того, что в гегелизме не удовлетворяет Лаврова. Лавров требует от философии, как знания, *научности*, опять-таки в полном согласии с самим Гегелем, неоднократно и настойчиво повторявшим, что философия должна быть наукою, абсолютным знанием, научною системою. Между тем на деле, по убеждению Лаврова, оказалось иное: „Гегелизм был не только научною системою; гегельянцы были не только философской школой; точка зрения безусловного была не только метафизическим началом. Гегелизм был учение религиозное: гегельянцы были сектаторы; безусловное было догмат" [1]). Не нужно, однако, думать, что протест против „религиозного" характера учения самого Гегеля направляет Лаврова и дальше. Его пафос—в другом. Ведь и само левое гегельянство приняло характер секты. Даже резкий антитеологизм Фейербаха ни в коем случае не может рассматриваться, как проповедь нерелигиозности. На место религии о Боге встала религия о человеке. Этого Лавров не мог не видеть. Он и в самом материализме последующего времени с его „атеизмом" сумел рассмотреть то же догматическое верование и то же религиозное настроение. „Смеясь над прочими предметами поклонения,—писал он,—называя их бессмысленными идолами, поклонники вещества призывали человечество уверовать и поклониться новому кумиру—веществу". Материализм есть „религиозное верование"; „материализм есть религия меньшинства..." [2]). Таковы недвусмысленные определения Лаврова. Но все же не антитеологизм вдохновлял Лаврова,—к его времени уже и левое гегельянство оказалось данью истории. Пред его „эпохою" стояли новые проблемы и новые противники философии. В этом он хочет отдать себе отчет, а к „верованиям" он относится спокойно и как историк: „мы знаем теперь,—заключает он I статью о Гегелизме,—что перед нами находится не научная теория, но догматическое учение. Нам не нужно оправдывать его, как истинное, или опровергать, как ложное, но следует объяснить его, как выросшее из современных ему воззрений и как

[1]) Ст. I, 68; ср. I, 72; IV, 20, 35, 44; et pass.

[2]) *Механическая теория мира*. „О. З." 1859, № 4. См. *Собр. Соч. П. Л. Лаврова*, под ред. Русанова, Витязева и Гизетти. Пгр. 1917 сл. Сер. I, вып. II, стр. 41—48.

удовлетворяющее современным ему требованиям". То, что составляет действительный вопрос Лаврова, к чему он стремится, во имя чего нападает, и что он считает задачею „своего времени", есть *научность:* „наука довольно сильна, чтобы не нуждаться более ни в каком предании...... ни в какой метафизике" (*Мех. теория,* Сер. I, вып. II, стр. 17)[1]). То, что волновало Герцена, заставляет теперь Лаврова сомневаться и настойчиво искать разрешения своему сомнению. Пути *науки* казались ему единственными путями, ведущими к цели философского „примирения" не только теорий между собою, но также теории и жизни. Гегель не мог, аргументирует он (ст. IV о Гегеле, стр. 44), примирить мыслью то, что всегда было вне мысли. *Одна наука может быть общею для всех.* Мы видели его спокойное отношение историка к верованиям и догмам, но он и не считает их только пережитком, навсегда исчезающим или долженствующим исчезнуть. Он считает „невозможным", чтобы человек остался без убеждений, без веры, и сам свободно признается в том, что составляет предмет его убеждения и его веры (*ib.* 60). Он только хочет, чтобы каждый отдавал себе отчет в том, что составляет предмет его веры, и что составляет предмет науки,—какие задачи должно ставить себе в одном и в другом случае. „Главное правило заключается в том, чтобы никогда ни одно движение нашего духа не ускользало от нашего сознания. Внеся сознание во все наши мысли, мы будем знать *что* мы знаем, *что* мы создали, и *чему* мы верим; где кончается наука, где начинается творчество; для удовлетворения какой потребности, какому настроению духа мы верим в ту или другую гипотезу" (стр. 24). Не против верования Лавров, а против того, чтобы верование выдавалось не за верование, а за науку и знание. Но не столько религия погрешает этим, сколько погрешала всегда метафизика. И никогда, может быть, это не сказывалось ярче, чем в эпоху послегегелевской философии, когда, по крайней мере, на виду у широких кругов читающей публики, казалось, вся философия—в свалке между атеистическим материализмом и теистическим спиритуализмом. Как на состязание двух спортивных чемпионов смотрели тогда на эту материалистически-спиритуалистическую свару, она казалась событием дня, возвышающимся до исторического явления, и думали, что от победы того или другого из течений зависят будущие судьбы философии. Но истинное

---

[1]) Позже (*Очерки систематического знания*), перечисляя условия, которым должен удовлетворять „философский принцип", он добавляет: „Если же, согласно направлению мысли нашего времени мы ограничиваем философское построение требованием, чтобы наша философия была, по возможности, *научна*, то прибавляется и еще одно условие для философского принципа, именно 5) чтобы построение системы требовало возможно менее вненаучных аналогий и гипотез" („Зн." 1873, март и апр., 154).

философское чутье обнаруживал тот, кто не будучи увлечен злобою дня с его псевдофилософскою распрей, искал и видел философию будущего в иной перспективе. К числу этих более проницательных относился и Лавров.

Он выступает одинаково и против материалистической и против спиритуалистической метафизики и по одинаковым основаниям: потому что они—метафизика, т. е. верование, выдающее себя за науку, принимающее ее форму и видимость. Антиметафизические тенденции, будучи лишь отрицательным признаком философского направления, все же служат признаком, достаточным для определения *позитивизма*, поскольку последний сам является философией отрицательной. Но там, где речь идет об определенном лице, отрицательного признака мало. Собирая даже не логически общие, а лишь типические черты позитивизма, мы увидим, что их мало для индивидуального определения. Так, утверждать, что Лавров—позитивист, исключительно по названному отрицательному признаку, конечно, есть основания. Но этого недостаточно, ибо такое утверждение было бы слишком общим и потому мало говорящим. Должны быть указаны, по крайней мере, примеры, сопоставление с которыми давало бы право отнести их к определенному историческому типу позитивизма, и исторические прообразы этого типа. Лаврова нередко зачисляют прямо в *контисты*[1]). Непонятно даже, на чем основана эта ошибка. Специфического контизма у него нельзя найти. Его „позитивизм" сложился *до* его знакомства с О. Контом[2]), обнаруживаясь, как мы видели, уже в первых его литературных опытах. Впоследствии (*Задачи позитивизма*) он подверг суровой критике позитивизм Конта, Литре, а равно Милля и Льюиса. Главным недостатком этого типа позитивизма он, совершенно основательно, считает его „особенность", состоящую в „отрицании возможности философской системы. Самая большая несообразность в нем та, что он называет себя философией" (*Зад. позит.*, стр. 11). В то же время он признает, однако, что позитивизм, как такой, безотносительно к воззрениям Конта или Милля, имеет основания не-

[1]) Очень настойчив в квалификации Лаврова, как контиста, *В. К.* в статье *Позитивизм в русской литературе* („Рус. Бог." 1889, №№ 3 и 4),—несмотря на известные автору прямые заявления Лаврова в ст. *Задачи позитивизма*.

[2]) Лавров уже в первых своих трудах называет имя Конта, напр. *Механич. теория мира*. Сер. I, вып. II, стр. 18; *Очерки вопр. практ. философии*. Спб. 1860. Стр. 78. Но он не цитирует Конта, и сомнительно, знал ли он его непосредственно. Это он подтверждает своим указанием в прим. к *Предисл.* к ст. Маркса о философии права Гегеля. Остается под сомнением, однако, показание Русанова: „В половине 60-х годов Лавров познакомился с позитивизмом. По странной иронии судьбы и распространения идей, он впервые (?) услышал об Огюсте Конте в 1864 г. из уст покойного ботаника Бекетова" (*Н. С. Русанов*, П. Л. Лавров. „Былое". 1907, № 2, стр. 267).

преложные. Вся современная цивилизация должна видеть в нем свое естественное *требование*. „О позитивизме можно сказать: это—наше время, схваченное в вопросе“. Нельзя не видеть в этом тонкого и остроумного подхода к позитивизму. Позитивизм есть не философская система, а лишь *постановка вопросов* для философии, *уяснение условий*, которые она должна выполнить (*ib.* 11-12, стр. 38). Если так, то, следовательно, позитивизм еще не философия, философия—впереди, а позитивизм—лишь *принцип критики*. Отсюда не только становится понятной роль позитивизма, как отрицательного направления в философии, но отсюда она и оправдывается. Я не могу останавливаться на этом вопросе, но все же несколько слов об исторических источниках такого понимания позитивизма нужно сказать, чтобы яснее представить и последовавшую за ним антропологическую философию Лаврова.

Для позитивизма, в общем, как для отрицательной философской тенденции и как для психологии философствующего субъекта, если и не всегда обязательны, то все же типичны следующие черты. Позитивизм в своих антиметафизических тенденциях восстает не только против мифологических объяснений, действительно посторонних философии, но постепенно простирает свое отрицание и на всякого рода гипотезы и объяснения в философии. Последовательный позитивизм должен прийти и приходит к отрицанию гипотезы и объяснительных теорий даже в специальных науках. Но прежде чем прийти к такому всеобщему отрицанию, он обнаруживает, наряду с недоверием к философским гипотезам, глубокую веру в научные объяснения и теории. Его постоянною заботою является желание провести возможно четкую грань между дозволенной и недозволенной теорией,—первую он характеризует, как научную, вторую—как метафизическую. Вопрос о знании и о веровании и об их взаимных отношениях он толкует, поэтому, как вопрос о пределах научного знания и об его действительной области. Сообразно этому, он отрицает последовательно положительные задачи философии, как бы еще ни называлось это ограничение философии. Наряду с этим, и даже в заметном иногда противоречии, отрицая гипотезы и объяснения, выводящие мысль за сферу фактически данного, позитивизм неизбежно приходит к феноменалистическим выводам, заставляющим отвергнуть не только гипотетические теории, как простые эмпирические обобщения, но и наличность вообще каких бы то ни было источников познания, кроме сенсуальных дат эмпирии. Вместе с фантазией отрицается, таким образом, и умозрение, вместе с гипотетическим—и идеальное. Эмпиризм, с его релятивизмом и скептицизмом, умиротворяет позитивиста. Перестав быть требованием и становясь системою, позитивизм, действительно, уничтожает и себя и всю философию.

Но достаточно разгадать истинную роль позитивизма, как это сделал Лавров, и он ограничивается в своих неоправдываемых претензиях, но выигрывает в своем философском значении. Говорить, теперь, о позитивизме Лаврова можно лишь с большою осторожностью. В чисто формальных требованиях, предъявляемых им к философии, есть целый ряд признаков, которые, если игнорировать его собственные разъяснения, легко приведут к квалификации его взглядов, как позитивистических. На деле же их историческое происхождение—иное. Так, его требование научности, системы, единства в философии есть прежде всего повторение принципов, энергично провозглашенных как conditio sine qua non для философии, не желающей повторять распущенности и гениальничанья, введенных, по мнению Гегеля, в философию т. наз. философами чувства, романтиками и шеллингианцами. Если это требование совпадает с требованием позитивизма, то опять-таки, как это и отмечает Лавров, это, скорее, *дух времени,* чем дух Конта и его специфического позитивизма. Не следует забывать, что и Конт, с одной стороны, и Милль, с другой, имеют не только своих предшественников,—первый в лице Кондорсе, Тюрго, Даламбера и даже Бэкона, а второй—в лице Юма,—но и современников. Более или менее аналогичные позитивизму стремления мы найдем, и целиком и по частям,—не взирая на их большую философскую разнородность,—то у Ампера и Курно, то у Гоене-Вронского, то у Джоберти даже, не говоря уже о менее заметных. В период 50-х и 60-х годов это настроение крепнет под влиянием безотрадного зрелища материалистических споров, и уже 60-е годы идут под лозунгом возвращения к Канту в Германии, тогда как в Англии в это же время формируется, не без влияния одновременно и феноменализма Милля и агностицизма Гамильтона-Манселя, новая модификация позитивизма в *Синтетической философии* Спенсера. Такова была эпоха, которую Лавров называл *своею.* Она настойчиво и на все лады повторяла требование научности, систематичности, синтетичности, единства. Она внушала их и Лаврову. Но все ли его современники, как он, поняли пределы и смысл этих требований?

Далее. Позитивизм из требования „единства" науки, по естественной кореляции, приходит к проблеме разделения и классификации наук. И этому стремлению отдал дань Лавров, не только начав с этого вопроса,—подробно его развивая затем в ряде систематических статей и, в сущности, никогда не расставаясь с ним в своих многочисленных и самых капитальных трудах, посвященных истории научной мысли. Но и это все—дань времени, ибо вне общего направления его Лавров всегда остается мыслителем оригинальным и независимым. Пожалуй, это может показаться особенно спорным. Здесь Лавров как будто ближе всего к позитивизму типа

Конта. Однако, первая его статья о классификации наук несомненно была написана без всякого влияния со стороны Конта. Но и в позднейших статьях, о „систематическом знании“, его собственное разделение весьма мало напоминает контовское. Лавров любит ссылаться на три стадии в развитии знания, и это как будто напоминает Конта. Но, как не раз отмечалось, идея трех стадий, высказанная к тому же задолго до Конта, слишком обща и в разных модификациях, часто лишь терминологических, встречается также у писателей, мало имевших соприкосновения с Контом. Так, и Лавров, до знакомства своего с Контом, развивал мысль о трех стадиях научного творчества: *народные верования, метафизический миф* и *научное построение* (*Три беседы*, стр. 44). Существеннее, что понимание смены этих трех стадий у Лаврова глубже и исторически правильнее, чем представление Конта. У Лаврова,—тут у него прочна гегелевская закваска,—каждая последующая стадия не уничтожает предыдущую и не исключает ее. Скорее это есть выделение из общего синкретического единства дифференцирующихся элементов веры, мифа и знания. Поэтому-то и собственная антиметафизическая тенденция позитивизма Лаврова не носит такого чисто негативного характера, какой она имеет у Конта. Для Лаврова она означает только *„скептицизм в отношении всякой метафизической теории“*. (*Моим критикам*, Соч. Сер. I, вып. II, стр. 157). Лавров был слишком *историком*, чтобы выбросить из философии то, что внесла в нее история, и мы увидим ниже, как своеобразно именно этот скептический принцип дал возможность Лаврову ввести в „систему“ философии метафизические проблемы природы и духа. Таким образом, для Лаврова и метафизическое, и позитивное направление, оба „в сущности присутствуют во всякой философии, но в разных долях, и преобладание того или другого элемента характеризует оттенки, различающие философские системы“ (*Оч. сист. знания*. „Зн.“ 1873, 4, 155). Поэтому-то и впоследствии Лавров скорее в духе Гегеля, чем Конта или кого-либо другого, формулирует отношение своей философии к позитивизму в след. словах: „удовлетворяя требованиям позитивизма, едва ли эта философия может быть названа позитивизмом или даже его отраслью. С таким же правом ее можно бы назвать идеализмом, материализмом, утилитаризмом или каким там угодно *измом*, из наличной истории мысли. Она имеет в виду поглотить прежние миросозерцания, указав их место и отправление в рациональной системе, удовлетворяя их рациональным задачам в пределах их рациональности, но это делали и пытались сделать все главные системы“ (Зад. поз., 77). *Изм*, от которого Лавров не отказывается,—антропологизм,—формируется, след., независимо от контовского позитивизма. То, чем Лавров, действительно, был обязан Конту, есть скорее поддержка, которую он у него нашел для соб-

ственных, самостоятельно установленных идей,—в особенности идеи историзма, роли, с одной стороны, верований, а с другой стороны, интеллектуального фактора в истории, самой идеи истории мысли, и наконец, роли и значения социологии в системе наук. Но все это требует специального рассмотрения.

Остается еще один признак позитивизма, и в нем-то Лавров и обнаруживает свою прямую зависимость от предшествовавшей философии—присущий его антропологизму феноменализм. Феноменализм отмечает одинаково и контовский и миллевский позитивизм. Но, как указано, ни Конта, ни Милля, Лавров в начале своей литературной деятельности еще не знал [1]). Откуда же он почерпнул свой феноменализм? В его первых же статьях имеются прямые указания на этот источник—на критику *Канта*. „Еще с Канта известно,—говорит он,—что человеку доступны только явления" (*Мех. теор.*, 20-21). Если затем Лавров оказывается не особенно последовательным феноменалистом, то не оттого ли, что и на феноменализм он смотрел, как на *требование*, а не как на содержание философии? Если к этому присоединить, что Лавров воспользовался этим феноменализмом в качестве т. наз. гносеологического аргумента против материализма [2]), и припомнить вышеприведенный *общий* аргумент его против всякой метафизики, то этим окончательно утвердится за нами право считать Канта историческим источником, ближе определяющим тип того позитивизма, который, как требование, обнаруживается у Лаврова. Лавров, таким образом, раньше Либмана, Ланге и др. неокантианцев чувствовал необходимость обращения к Канту,—в том, впрочем, что, действительно, было здраво у Канта, но в противовес тем же метафизическим контроверзам, преодоление которых вдохновляло и неокантианцев [3]).

[1]) Кроме того, Милль раскрыл свою „систему" феноменализма лишь в 1865 г.—в *Исследовании философии Гамильтона*.

[2]) Ср. *Современное состояние психологии*. „О. З.". 1860, № 4. *Соч.* Сер. I, вып. VI, стр. 13: „Главный же недостаток материализма точно так же, как идеализма безусловной философии, заключался в забвении основного положения, поставленнаго Кантом для всех наук: мы знаем только явления, а сущности вещей никогда знать не можем". Иногда Лавров феноменализм, как скептическое отношение „к вопросам о сущности вещей", как будто считает важнейшим отличием *антропологизма,—Оч. сист. знания*. „Зн." 1873, 4, стр. 153; ср. ib., 6, стр. 123; а также ниже в тексте.

[3]) Какая-то необходимость „возвращения к Канту" чувствовалась, повидимому, в общей атмосфере позитивистических настроений послегегелевской философии, как неизбежная. До неокантианцев неизбежность возвращения к Канту,—„Rückzug auf Kant",—предвидел уже позитивистически настроенный, теперь, кажется, основательно забытый О. Группе. В книге, вышедшой 1855 г., он констатировал, что философия от Канта завершила свой кругъ и возвращается к исходному своему пункту. См. *O. F. Gruppe*, Gegenwart u. Zukunft der Philosophie in Deutschland. Brl. 1855. S. 165, 166, 169, 175, 177, 256.

Критикой Канта Лавров воспользовался, чтобы определить настоящее место метафизики, как убеждения веры, которое не может быть, собственно, ни доказано, ни опровергнуто. Интерпретируя Канта (ст. II о Гегеле, стр. 24), он заключает: „придя к пределу содержания, данного ей наблюдением, наука должна остановиться, потому что всякий дальнейший шаг ведет уже в область фантазии". Сообразно этому выводу, он понимает и задачи философии своего времени, как критические задачи. Гегелизм, по его мнению, ослабел и пал именно в силу пренебрежения к критике мысли. Это пренебрежение стало привычным и продолжает господствовать. Этим-то и объясняется „в наше время, фантастический, ненаучный спор двух школ...... Я говорю,—поясняет Лавров,—о споре новых материалистов с новыми супранатуралистами. Как будто Кант никогда не существовал и не доказал, что все метафизические вопросы о сущности вещей не могут принадлежать науке?" (ib., 71) [1]. Но если таковы требования критики, и если позитивизм в своем отрицании ограничен исследованием условий познания и не признан, вопреки решению неокантианцев, заменить самое философию с ее положительными задачами, то в чем состоят последние, и каково содержание философии?

VI

В статьях о Гегеле мы находим только самый общий ответ на эти вопросы. В сознании человека различаются три существенно различных группы явлений, каждая из коих может служить началом философии. 1) Человек сознает себя как существо самостоятельное, отдельное от внешнего мира, от частей собственного тела и совершаемого действия, как существо, в котором совершаются явления чувства, мышления, творчества, веры; 2) Человек сознает внешний мир в его разнообразии и в отличии от своего самостоятельного *я;* 3) человек сознает, что часть знаний и убеждений восприняты им от других людей, как их свидетельство, предание, и т. п. Но сверх этого надо иметь в виду, что так как эти три группы явлений проходят через мышление, в котором теряют свое различие и самостоятельность, то само мышление, как такое, может выступить новым началом в философии, наряду с теми тремя. Последние, как начала, коротко выражаются словами: *личность, природа, предание* (ст. II, 6-8). Трудно не заметить здесь нового уклона мысли у Лаврова по сравнению с его первою статьей (о системе наук).

[1] Ср. ст. IV, 58. Та же мысль повторяется им применительно к вопросу о реальности души и Бога в ст. *Задачи позитивизма,* стр. 32, и применительно к проблеме свободы воли в ст. *Очерки вопросов практической философии,* стр. 25.

Первый источник познания—не мышление уже, а личность как целое. Мышление же, как такое, противополагается всем трем, как самостоятельное начало. Такое выделение мышления—глубже и по существу правильнее,—если не единственно правильное, ибо оно не только определяет специфические задачи философии по сравнению со всем остальным знанием, но указывает также, как при этом определении философия сохраняет свое значение знания обо *всем*, в его единстве и системе. Основная ошибка Лаврова—с точки уже *нашего* времени,—что он трактовал такое выделение мышления, как „односторонность", но в то же время здесь его главная заслуга перед своею эпохой. Ибо, во-первых, очевидно, „мышление", как первый из источников знания, понималось им в смысле ограниченно-эмпирическом, и замена его „личностью" была принципиальным выигрышем; и во-вторых, значение, которое Лавров стал придавать теперь „личности", ослабляло принципиальные основы его философских решений, но за то с необыкновенною яркостью выдвинуло конкретное определение и постановку проблемы *действительности*. Как он сам требовал: „нам она (перерожденная система Гегеля) не нужна. Пусть любители призраков гоняются за призраками. Их еще довольно летает вокруг нас, и каждый может выбрать себе кумир по своему вкусу. Время требует ясности, сознания, действительности. „Философия должна понять действительность"" (IV, 59).

Прослеживая смену философских направлений в зависимости от того, какое из трех начал полагалось ими в основу философии, Лавров приходит к заключению, что в особенности направление, идущее от Локка, Юма и Канта, поддержанное психологами-наблюдателями, т. е. то направление, которое выше было нами характеризовано, как антропологизм в смысле психологизма,—что оно, хотя никто из его представителей не мог вполне отделить того, что он внес в науку от того, что создала его фантазия, тем не менее заключает в себе „материалы и приблизительный метод будущей науки человеческого духа, науки, которая, впрочем, повидимому, допускает более широкое исследование, чем она имеет в настоящее время" (II, 22). Слово *антропология* еще не названо.—может быть, именно потому, что оно недостаточно выражает истинный философский замысел Лаврова и может подать повод к слишком ограничительному толкованию, в смысле специальной науки, антропологии. Что этот замысел имеет в виду не простое сведение философии к антропологии, видно из его надежды на „более широкое исследование". Также не было здесь и того чисто психологического увлечения, в духе ли Фриза, или в духе Бенеке, какое проповедывалось в современной Гегелю и в послегегелевской психологии. Что „антропологии" того и другого типа казались Лаврову лишь специальными науками, которые не могли бы занять место философии, и которые просто стано-

вятся в один ряд с другими эмпирическими науками, об этом он сам говорит: „Рядом с кафедрами умозрительных философов преподавалась философия духа, весьма отличная от Гегелевой, основанная на наблюдении и хранившая в себе зародыши будущей науки духа, не ей недоставало красоты, целости, системы; *в ней дух человека был изучаем наряду с другими явлениями*“ (II, 70, *курс. мой*). Лавров хочет, чтобы человек в его целом, в его действительности и как личность, был сделан основною проблемой философии,—такова *положительная* задача, к решению которой должна перейти философия.

Положение, что задача философии—понять действительность, принято Лавровым от Гегеля. Влияние левой внесло в требование существенное пояснение: не действительность потустороннюю, а действительность *посюстороннюю,* не действительность вообще, а *эту* действительность. Что касается *личности,* как проблемы действительности, то она, несомненно, была подсказана тем же Гегелем (ср. ст. III о Гегеле, стр. 49, 53 сл.), в особенности под давлением левой, и вообще под давлением общего духа времени. В последнем же, кроме чисто философских влияний, следует учитывать и влияние со стороны оживленной тогда социально-политической мысли. Права личности, выдвинутые XVIII веком и декларированные революцией, оспаривались реакционной (французской) философией и слишком слепо, на первых порах, примкнувшим к ней в этом отношении социализмом. Либеральная критика социализма уже теряла свой кредит, но тем отчаяннее зияли противоречия, которые раскрывал в социализме Прудон. Общий дух историзма,—взлелеянный тем же Гегелем,—проникал в проблему личности в ее посюстороннем облике, порождая новые противоречия и затруднения. Сам Прудон—только симптом и выражение этого духа. Но выражение до крайности яркое. С безграничной смелостью он развел костер противоречий, сгруженных в проблеме индивида против общества и общества против индивида, и зажег этот костер со всех сторон [1]). Две основные проблемы особенно мучили Лаврова: одна была

[1]) При составлении статей о Гегеле Лавров еще не знал книги Прудона *О справедливости.* Он познакомился с нею, когда его статья уже печаталась. Он сожалел, что не воспользовался ею „для усиления и упрощения некотоых аргументов“ (ст. IV, 48 прим.). Но он широко ею воспользовался въ своих *Очерках вопросов практической философии.*—Ср. также его постановку вопроса о личности в этой работе (стр. 11) с постановкой вопроса у Прудона, данной им в *Философии нищеты* (1846): „*Поле наблюдения* философии—я; поле наблюдения экономической науки—общество, т.-е. опять-таки я. Хотите знать человека, изучайте общество, хотите знать общество, изучайте человека. Человек и общество взаимно служат друг другу субъектом и объектом: параллелизм, синонимия двух наук полные“ (Système des contradictions économiques. T. II. Цитирую по второму изд., p. 380).

порождена усвоенным им от Гегеля историзмом—проблема свободы и необходимости [1]), а другая—проблема справедливости в смысле прав личности и ее ограничения организацией общества. Едва ли, однако, можно с полною точностью определить, в какой мере Лавров самостоятельно ставил и решал эти проблемы, и насколько от отражал чужое влияние. Как он сам признает (*Очерки*, 9): „В подобном предприятии трудно сказать, насколько результат принадлежит самим материалам постройки и насколько он их дополняет. Иногда мысль неформулирована в каком-нибудь сочинении, но все оно так необходимо на нее наводит, что нужно огромное авторское самолюбие для присвоения себе результата, прямо-вытекающего из чужих посылок“.

Чтобы покончить с вопросом о возможных влияниях, должен отметить, что Гайм, по поводу книги которого написаны были статьи Лаврова о Гегеле, также видел восстановление философии, потерявшей себя после Гегеля, в разрешении проблемы личности. Во II из этих статей, делая очерк догегелевской философии, Лавров под несомненным влиянием Гайма [2]) толкует Канта и Фихте в том смысле, что именно изучение „личного духа“ для них являлось главным источником их научного значения и силы (Стр. 25 сл.). Это же толкование проникает в изложение им Гегеля. Но еще больше он мог заженься верою Гайма в роль этой проблемы для будущего философии. „Чтобы жизненно и конкретно постичь дух, составляющий вечную тему философии, его нужно искать ни в чем ином, как в глубинах человеческого существа и в реальном процессе развития последнего...... Истина абсолютной идеи есть живой человек во всей конкретности его внутреннего содержания и в целостности его исторического явления и развития. Дальнейшие судьбы философии достаточно ясно намечаются ходом этой науки до нашего времени...... От метафизики конкретного понятия критическое исследование должно будет спуститься до источника этого понятия, до ее внутри-человеческих оснований. Человек в целостности своего существа есть область этой критики“ [3]). Конечно, и Гайм—выражение своего времени.

Итак, положительная проблема философии задана: это—*человек*. Задаваемое понятие еще больше нуждается в определении, чем данное. В общих чертах оно устанавливается Лавровым в его ста-

[1]) Он формулировал со затруднения уже в ст. О Гегеле (IV, 49). „Собственно всякая практическая теория была логической несообразностью в философии, которая вносила в общество великое начало необходимого развития истории“.

[2]) Ср. также статью Гайма о Философии в Ersch u. Gruber's Encyclopädie, Лавров любил и хвалил эту статью.

[3]) Hegel u. seine Zeit. 1857. S 468—469.

тьях, непосредственно следовавших за статьями о Гегеле[1]). Три из них носят характер критических обзоров, и одна—всецело характер положительный. От Гегеля теперь Лавров переходит к *своему времени*, и со своей антиметафизической точки зрения раскрывает одинаковую неудовлетворительность и материализма и спиритуализма. Он говорит применительно к Фихте (младшему), но это имеет общее значение, и со многими его положениями в отдельности трудно не согласиться: „Но при всем том от этого учения веет холодом, оно отдает пòтом и кабинетным трудом. *Оно сделано......;* мысль автора лишь клеила, сглаживала шероховатости, пополняла пустоты, спаивала разнородные материалы, строила автоматы, а не организмы. Этот автомат имеет лишь форму живого существа“ (*Теисты*, 170). С другой стороны, подвергая уничтожающей критике материализм, (кроме *Мех. теор.* см. в особ. *Моим критикам*), он видит причины его распространения в большей связи с наукою, чем то имеет место у теистов. По отношению к Фейербаху он повторяет обычную ошибку тех, кто знакомится с ним через посредство Молешота[2]), но ценит его *критику*, сопоставляя его в этом отношении с Кантом (*ib.*), т. е., другими словами, давая нам право считать Фейербаха одним из источников его „позитивизма“, скорее, чем антропологизма, в котором у Лаврова и Фейербаха совпадение лишь в *общем* требовании *цельного человека*, как проблемы философии и выражения *действительности*. Но, как мы видели, такое совпадение обще весьма многим писателям, в остальном резко расходящимся.

Как лозунг, и материалисты выставляли требование *всего* человека, но считали, что он исчерпывается физикой и физиологией.

---

[1]) *Механическая теория мира.* „О. З.“ 1859, 4 (Сор. I, вып. II); *Современные германские теисты.* „Рус. Сл.“ 1859, 7; *Очерк теории личности.* „О. З.“ 1859, 11 (отд. под загл. *Очерки вопросов практической философии.* Спб. 1860) и в связи с этим *Ответ г. Страхову.* „О. З.“ 1860, 12: *Современное состояние психологии.* „О. З.“ 1860, 4. Ср. также *Три беседы о современном значении философии.* „О. З.“ 1861, 1 (отд. изд. Спб. 1861) и *Моим критикам.* „Рус. Сл.“ 1861, 6 (в ответ Антоновичу и Писареву по поводу *Трех бесед*),—обе ст. в Собр. соч. Сер. I, вып. II.

[2]) *Теисты*, 171. Эту свою ошибку он исправил уже в 1866 г. в ст. *Развитие учения о мифических верованиях* (Сер., V вып. 1, стр. 99 сл.), Совершенно правильно он еще раз (1882, *Теоретики сороковых годов в науке и верованиях*, Сер. V, вып. I, стр. 181 сл.), излагая Фейербаха, замечает: „Большинство считает его чистым материалистом, повторяя его не совсем удачный каламбур: „Der Mensch ist, was er isst...... С таким же основанием можно было бы сказать, что Фейербах вовсе не занимается философией, на основании другого его афоризма“. Здесь он отмечает также: „Это миросозерцание, как мне кажется, может расчитывать еще на значительную роль в будущем“ (стр. 183). В период, о котором идет речь в тексте, Лавров знал, повидимому, непосредственно лишь *Теогонию* (1857) Фейербаха (ср. *Теисты*, 172; *Совр. сост. психол.*, Сер. I. вып. VI, стр. 11).

Их ошибку отмечал уже Герцен: *„Природа помимо мышления—часть, а не целое;* мышление так же естественно, как протяжение, та же степень развития, как механизм, химизм, органика,—только высшая. Этой простой мысли не могли понять материалисты;...“ (8-е *Письмо об изуч. природ.*). Учения, сводящиеся к одному правилу: исследованию человека в его целости Лавров называет характеристичным для своего времени (*Совр. сост. псих.*, 7-8), но, также признавая позицию материализма неправильной, считает, что *психология* становится „центром всех прочих миров“, что „самостоятельное изучение психологических вопросов составляет научную потребность нашего времени“, и даже надеется, что скоро оно будет „главною наукой в системе общего образования“ (*ib.*, 14-15). Материализм—несостоятелен, потому что нельзя непосредственно перейти от вещества к сознанию: „Переходя к явлениям сознания, мы делаем огромный скачек и находимся в совершенно других условиях“ (*Мех. теория*, 33). Явления вещественного мира—доступны чувствам, „но мысль по самому существу своему только сознается, а не подлежит чувству“ (*ib.*, 35). Связывая свою критику материализма с знакомым уже нам трехчленным разделением источников познания, Лавров через него приходит к положительному решению о предмете философии. Три источника нашей мысли суть: личное сознание[1]), внешний мир и предание. Нетрудно установить среди них источник, который является „главным и необходимым фактом“. Нельзя во имя исторических свидетельств спорить против доказанного закона природы или факта сознания. Тот же критерий надо применить и к оценке двух других источников. И сделать это не трудно: ибо „давно уже доказано, что человек знает только свое собственное сознание“ (*ib.*, 42; ср. *Совр. сост. псих. 13*). Поэтому, „философская теория, ставящая на первое место внешний мир и подчиняющая ему сознание, не может считаться весьма стройною“. Современная философия „в точной системе психологии должна искать дополнения теории внешнего мира. *Только весь человек, в целости явлений его жизни—истинный предмет философии*“ (*ib.*, 43). Не нужно, однако, думать, что речь идет о простом меха-

[1]) *Мех. теория*, 41 сл.; ср. *Совр. сост. псих.*, 9; *Очерки*, 15. Здесь опять у Лаврова некоторая модификация: „личность“ остается *проблемой*, а „сознание“—исходным пунктом; или: личность как *данная*—исходный пункт, а в завершении мы получим критически мыслящую или *сознательную* личность. Ср. *Очерки*, 26: *„Единственный источник* всего нравственного и умственного богатства человека есть его сознание. Это есть начальный факт всякой науки, всякого творчества, всякой практической деятельности. Лишь то нам доступно из внешнего мира и из собственных духовных явлений, что нами сознано. Лишь то *действие или сознание* мы называем действительно нашим, в котором участвовало наше сознание“ (курс. мой). Здесь оба значения выступают ясно.

ническом соединении двух проблем в одну. Принцип первичности сознания должен быть взят всерьез. Чуждаясь всякой метафизической гипотезы о сущности духа и не теряя сил на ненаучный спор о том, дух—вещество или не вещество, психология и феноменология духа должны изучать „*явления*, и только явления, духа“. „Задача будущей, еще несуществующей философской системы, должна заключаться в стройном уяснении всего человека в его тройном отношении: к своему сознанию, к внешнему миру и к преданию. Все видоизменения сознания, все законы природы, весь процес предания исторического должен построиться в этой системе в единое целое. Но, по всей вероятности, исходною точкою должно будет служить не наблюдение чувственное, а сознание, потому что оно обусловливает знание внешнего мира и преемственность предания. Оно есть необходимое звено, связующее все сущее, потому что оно есть существеннейшая особенность всего мыслящего“ (*Мех. теория*, 49; ср. *Совр. сост. псих.*, стр. 9-15).

VII

Но недаром Лавров упрекал Гегеля в том, что у него „мышление“ заслонило *жизнь*. Человек, как предмет философии, не может быть ограничен только „знанием“, он есть также человек действующий и творящий—лишь в этом *полном* своем значении он есть подлинная личность. Как Герцен считал, что у личности, кроме призвания в сферу общего, науки, есть еще призвание в сферу частного, в сферу *действования* (см. выше), так и Лавров требовал для человеческой личности, в ее „одном нераздельном целом“ „начала отдельности, самостоятельности“, из которого проистекает творческая деятельность человека. „Так мы отличаем,—говорит Лавров,—явления, в которых преобладает восприимчивость человеческого духа, явления знания, стремления к истине, от явлений, в которых преобладает производительность человека, именно от явлений творчества, стремления к стройному, патетическому, прекрасному“ (*Очерки*, 12). Но это значит: *сознание* (как явление, как источник знания), *есть исходный пункт философии, но пункт ее прибытия также есть сознание* (как реальность, как осуществляемый идеал деятельности и жизни). Философия в своем предмете—человеке—должна обнять и то и другое как единое целое: как *начало, цель и процесс*.

Полная и цельная человеческая личность должна обнимать в своем единстве не только дуализм вещества и души, но также дуализм бытия и духа, того, *что есть*, и того, что *должно быть*, действительности и идеала. „Знание,—аргументирует Лавров,—постоянно стремится к усвоению действительности, так, как она есть“ (*Очерки*, 15). Это знание, почерпнутое из трех источников,

группирует явления в общие понятия, подчиняет их законам, возводит, в последовательной группировке „всех знаний в одно целое, к систематике понятий, явлений, существ и наук вообще". Полная и завершенная систематика, однако, составляет „далекую, едва-ли достижимую цель", к достижению которой должно быть приложено наше собственное *творчество*. Оно естественно возникает из нашего сознания неполноты, разрозненности и неудовлетворенности. Это „вызывает человека к делу", и его творчество направляется непосредственно на теоретическую область, поскольку речь идет об осуществлении указанного идеала знания, но имеет и свою практическую сферу, где знания и верования—лишь средства для достижения цели „развития личности и построения общественных форм по идеалам, указываемым развитием теоретических способностей человека (*ib.*, 16) [1]).

Не нужно думать, будто это неполнота, не удовлетворяющая нас и вызывающая наше творчество, есть только эмпирическая неполнота, по мере заполнения которой творчество как будто должно находить для себя меньше пищи. Напротив, существо процесса познания заключается в том, что оно, обобщая предмет, отнимает у него его индивидуальную реальность, тогда как творчество, наоборот, придавая форму и единство разбросанному и множественному, сообщает ему индивидуальную самостоятельность. Поэтому-то одно необходимо предполагает другое. „*Знание уменьшает бытие предмета,* уменьшает число признаков в том, что узнается, переходит от реального к отвлеченному,..... *творчество увеличивает бытие того, на что оно обращено:* оно прибавляет реальный признак к представлению, в нас существующему,...... оно вводит в мир реальный то, что принадлежало только нашему внутреннему миру; оно дает единичное обособляющее бытие тому, что было обще; *оно облекает все*, проходящее через наше сознание, в *формы*" (*Три беседы*, отд. изд., стр. 35).

Нужно вдуматься в эту прекрасную мысль, чтобы понять, о каком единстве человека говорит Лавров. Человек есть единство бытия и того, что должно быть (*Очерки*, 17), *идеала* (*ib.;* ср. *Ответ г. Страхову*, стр. 109; *Три беседы*, стр. 53 сл.). Только такой человек есть подлинное *единство*, и только в таком смысле он может быть „началом" философии. Как такое единство, он вовсе не есть статическая, изолированная данность, как такое единство он может *быть*, лишь поскольку мы берем его в его динамике, в *процессе*, как выше было интерпретировано, связывающем „сознание" в одном

[1]) Ср. позднее: „Единство в области мысли, составляющее цель теоретической философии, оказывается единством не полным; оно должно захватить и область жизненной деятельности, охватить и *практическую мысль*" (*Оч. сист. знания*. „Зн" 1873, III и IV, стр. 156; ср. также *ib.* VI, стр. 129).

и „сознание“ в другом смысле. *Процесс,* как посредство, выступает здесь как история, история сознания, или, в терминах Гегеля, как *феноменология духа:* от первого пробуждения сознания—через его высшую критическую точку—и в реальность осуществляемого, творимого им мира. Это—подлинная история, ибо она *делается* человеком, а не творится Богом; это—антропологизм,—и в своей антропологичности и в своей антиметафизичности, поскольку вера в человека здесь связана с сомнением в силах и сущностях внечеловеческих. Сам Лавров так характеризует этот процесс: „выходя из безразличия, в котором дикий бессознательно перемешивает все стороны деятельности, человек разлагает их мыслию, группирует, чтобы впоследствии сознательно соединить все силы своего духа на жизнь, всякое мгновение которой должно быть высшим единством науки, искусства и полезной деятельности. Это один из случаев, где всего полнее применяется тройственный диалектический процесс, в котором Гегель видел всеобщий метод знания“ (*Очерки,* 17). Понимание этого процесса, как единого, Лавров называет *философией истории* и поясняет его еще следующим образом: „Каждый человек в этом процессе истории представляется нам, как общая вершина двух конусов. Внешний мир дает ему материал жизни.... История подсказывает ему с детства материал мышления.... В процессе сознания этот материал перерабатывается в новые вопросы науки и жизни, в новые идеалы, и, таким образом, человек в его единстве представляется результатом внешнего мира, истории и собственного сознания.—Но в этой единой личности начинается новый процесс. Внешние впечатления перерабатываются в законы природы,... из отвлеченных фактов человек создает *природу* по законам своего творчества. Он действует, и его деятельность заключается в сознании художественных идеалов, в воплощении нравственных идеалов. Он за них борется и свои действия бросает, как семена, на почву окружающего мира; из них вырастает... будущая *история.* Наконец,... в каждую минуту,... он перестраивает *свой внутренний мир,* перерабатывает свое сознание,... В этом смысле человек есть источник природы, источник истории, источник собственного сознания. В общечеловеческом существе коренится вся *философия знания,* из живого исторического человека объясняется его *философия творчества,* особенностью его личности определяется его *философия жизни.* И они взаимно действуют одна на другую“ (*Три беседы,* 66-67) [1]).

---

[1]) Для дальнейшего развития этой мысли, о *плане жизни в виду личного развития* (нравственная жизнь), *плане жизни для общественного развития* (прогрессивная и общественная деятельность) и *плане жизни в виду общечеловеческой истории* (сознательная историческая деятельность), см. *Оч. систем. знания.* „Зн.“ 1873, VI, стр. 129—30.

Из намечающегося таким образом понимания человека и личности само собою становится теперь ясным, что следует понимать под *антропологизмом Лаврова* и его философией *с антропологической точки зрения*. Ясно, по крайней мере, что касается принципа. Но сам Лавров в своей критике других учений требовал еще последовательного развития принципа в *систему*,—там, где этого не удавалось сделать без противоречий, как, например, в материализме, он видел несостоятельность самого принципа. Сопоставляя в одном месте (*Моим критикам*, Сер. I, вып., II, стр. 179) свои требования с требованиями критиков и соглашаясь с их убеждением, что человек должен жить *полною* жизнью и *цельною жизнью*, он по этому поводу высказывает след. положение, которое считает началом своего „построения": „Требование *цельной* жизни есть требование соглашения творчества и деятельности со знанием, требование *философской системы*, охватывающей все три начала в одно стройное целое". Требование *системы*, кроме того, и непосредственно вытекает из его определения философии. Оно унаследовано им, как уже было отмечено, прямо от Гегеля. Уже в статьях о Гегеле Лавров ставит эту задачу философии (IV, 59) [1]; в *Трех беседах* он развивает свою мысль подробнее. Все философские системы, по его мнению, имели одну и ту же цель: „построение во единое стройное целое всего, мыслимого человеком" (стр. 26). Так же и он сам понимает задачу. После уже приведенных разъяснений его собственное определение не должно быть нам непонятно. Философия в знании, как построение в систему, есть *единство в понимании*; философия в творчестве—*единство мысли и формы*; философия в жизни—*единство мысли и действия*. В целом: „*Философия есть понимание всего сущего, как единого, и воплощение этого понимания в художественный образ и в нравственное действие. Она есть процесс отожествления мысли, образа и действия*" [2]). Она отличается от науки, ибо в последней главный интерес не в „построении", а в фактах; отличается от искусства, ибо для художника существенное—форма, и он не стремится к полноте содержания, „воплощения одной жизненной черты достаточно, чтобы оживить форму", а для философии „самое важное—содержание"; она отличается и от религии, ибо будучи сходна в целях, она резко отличается „по

---

[1]) Ср. *Отзыв о книге Мангарта*. Сер. V, вып. I, стр. 15; и ст. *Единство* в *Энциклоп. словаре состав.л. русскими учен. и литерат.*, Сер. I, вып, II, стр. 215 (эта статья с формальной стороны написана, несомненно, под влиянием статьи *Unité* в известном словаре Франка: Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants, T. VI. 1852).

[2]) Ср. *Несколько мыслей об истории мысли*. 1867. Соч. Сер. IV, вып. I, стр. 25—26; и *Оч. сист. зн.* „Зн." 1873, VI, стр. 141—2.

состоянию духа личности": вера—существенный признак одной, критика—необходимое условие другой. Философия оживляет все деятельности человеческого духа, сообщает им человеческую сторону, осмысливает их для человека. *„Философствовать это—развивать в себе человека, как единое стройное существо"* (стр. 68-69).

Термин *антропология* в применении к всеохватывающему знанию человека, так, чтобы это могло послужить основою философии, в вышеприведенных определениях, если не ошибаюсь, впервые употребляется Лавровым в ст. *Современное состояние психологии*[1]). *Антропологизм*, как система, раскрывается впервые в ст. *Что такое Антропология?* и затем в более систематизированном виде в ст. *Антропологическая точка зрения в философии*[2]). Здесь приходится начать с указания на пункт, безусловно наиболее уязвимый и слабый в антропологизме Лаврова. Антропологическая точка зрения в философии „в основание построения системы ставит *цельную* человеческую личность",—такова, по мнению Лаврова, задача философии его времени. Мы видели, что в общем, действительно, его время выдвигало такую проблему. Но одно дело—проблема, другое—решение ее. Основной недостаток времени Лаврова именно в том и состоял, что, найдя „человека", как проблему, многие увидели в „человеке" и ответ на все философские вопросы. Этого не избежал, между прочим, и Фейербах: для него *человек*—разрешение прежде всего религиозных и философско-религиозных, а затем и всех философских вопросов. Постепенное уклонение его в сторону натурализма и материализма, какими бы оговорками мы ни сопровождали его, становится естественным. Он—не материалист, но его тянет в материализм, как в трясину, воображаемое знание человека, как ключ к философским загадкам. Ту же ошибку: тенденции смотреть на человека, не только как на проблему, но и как на источник ее решения, мы встречаем и у Лаврова. *Человек* у него не только задача и не только исходный пункт,—что само по себе

---

[1]) „О. З." 1860, № 4. *Собр. соч.* Сер. I, вып. VI. „Человек, как один из членов в ряду животного царства, человек. как сознательное, мыслящее и чувствующее существо, человек как творец своих действий, как единственный источник справедливости и художественного идеала, человек, как творец и результат истории,—есть задача будущей науки, которая из разрозненных фактов должна построить стройное целое. *Антропология* (курс. мой), в прежнее время маленький отдел частной науки, разрастается........ и является в будущем началом, на основании которого должны быть согласованы все явления, все методы знания, все процессы творчества" (стр. 8). До сих пор Лавров, как видно из приведенных в тексте цитат, пользовался терминами „наука о человеке" и „наука человеческого духа".

[2]) „Рус. сл." 1860. 10, и *Энцикл. словарь*, Т. V. 1862,—*Собр. соч.* Сер. I, вып. II. Термин *антропологическая точка зрения* встречается в ст. *Моим критикам*; в *Что такое антропология?* употребляется также термин *антропологический принцип.*

также не страшно,—а еще и *основа*. Это значит, или человек должен быть признан безусловной, и, следовательно, недоказуемой предпосылкой философии, или его понятие заимствуется нами в готовом виде из какого-то другого не-философского источника [1]). У Лаврова смешиваются оба эти „или". Первое мы уже отчасти видели: апелляция к непосредственной данности сознания. Но, как еще будет показано, в этом пункте у него остается серьезный пробел. Быть может, неотчетливое чувство этого пробела вызывает у него желание найти ему восполнение, которое он и ищет, повидимому, в направлении, указываемом вторым членом приведенной дилемы. „Философия,—говорит он,—опирается на науку и ею питается...... научное основание должно предшествовать знанию философии". Человек, другими словами, есть для него *данное*, получаемое из науки, именно антропологии, а потому и задачи определения философской системы для него сводятся к вопросу: „что философия может сделать с фактами антропологии, при современном их состоянии?" (*Антр.* 52-53). Уже эта последняя оговорка явно обезличивает философию и делает ее каким-то нахлебником науки, но и принципиально: наука нуждается в основании, и притом философском, для одного того уже, чтобы быть наукой. Философия же, основанная на эмпирическом фундаменте, есть здание ненадежное,—карточный домик, разлетающийся от самого легкого дуновения скептицизма. А с другой стороны, именно наука-то, покоющаяся не на принципиальном базисе философии, а на „фактах", которые, при отсутствии этого базиса, могут быть связаны только эмпирическими же обобщениями и объясняющими их гипотезами, именно такая наука и является местом наростания метафизических тел, инородных принципиальному знанию. Вместо того, чтобы быть „позитивною", философия, построенная на науке, необходимо должна быть метафизикою. Сам Лавров проговаривается в этом смысле, когда сопоставляет антропологическое требование единого принципа, в лице человека, со всеми важнейшими монистическими типами метафизики, от ионийских философов и до современных ему материалистов, включая в этот ряд и Спинозу, и Шеллинга, и Гегеля (*Единство*, 215). В объяснение этого промаха Лаврова можно сослаться лишь на историю. В том и своеобразие его времени,—времени все же пониженного философского чутья, когда вульгарная метафизика браталась с позитивизмом,—что позитивизм, питая отвращение к метафизике, закрывал просто на нее глаза, а тем временем эмпирия усердно его подчивала тою же метафизикой. Сущность позитивизма

[1]) Впоследствии Лавров с полною искренностью признавал *догматичность* такого принципа (*Оч. сист. зн.* „Зн." 1873, III—IV, стр. 152: *Задачи позитивизма*, стр. 63), но, под влиянием своего сциентизма, он был убежден также в неизбежности такого догматизма. Это-то и спорно.

отрицательна, позитивная философия—антиметафизична, по собственному самоопределению, но из этого отрицания никак не следует, что философия должна, уходя от метафизики, полагаться на науке. Она может и должна иметь и раскрыть нам собственные *принципиальные* основания, ни от кого и ни от чего не зависящие. Если бы Лавров твердо держался позже им формулированного положения, что позитивизм лишь ставит вопросы философии и не решает их, уясняет лишь условия, которым она должна удовлетворять (см. выше), тогда, быть может, всех этих недоразумений и не было бы.

Но, как мы уже знаем, Лавров понимает антропологическое основание философии и в другом смысле. К уяснению его он обращается и при построении „системы". Тут у него, однако, обнаруживается вышеназванный серьезный пробел, умолчать о котором невозможно. Из трех источников познания он отдает первенство *сознанию* (*Антр.*, 61 сл.; *Антр. т. зр.*, 198). Сознание, как первичная и непосредственная данность,—а не „наука", которая вторична и *не* непосредственна,—есть начало и исходный пункт философии. Как такой, он „доказательству" не подлежит, а тем более эмпирическому, ибо только на нем, в конечном счете, и покоится всякое доказательство, как эмпирическое, так и неэмпирическое (математическое, философское). Он не подлежит доказательству, поскольку под доказательством разумеется сведение чего-либо к его основаниям, ибо, будучи последним основанием, он ни к чему несводим. Он есть *условие* задачи, вопрос которой—*действительность*. Но это не значит, что факт сознания, как данность, не подлежит *никакому* уяснению. Он—очевиден, но, тем не менее, он не всегда и не всем виден. Нужно его, если не доказать, то показать. Так, мы *показываем* пурпурное тому, кто никогда этого цвета не видел. Иногда этого мало, приходится к очевидному „подводить", или на него „наводить". Так, наводящим средством к пурпурному может быть указание его места между красным и фиолетовым, и т. п. Лавров и пытается это сделать. Его наводящий путь не лишен оригинальности. Ясно, что сознание, раз оно первичный факт, не может быть выведено из „внешнего мира" и „истории"; они его предполагают. Чтобы оттенить свой *не* эмпирический способ наведения на первичность сознания. Лавров называет его,—может быть, не совсем точно,—*логическим* доказательством антропологизма. Ибо начало сознания предшествует началу внешнего мира логически, *не исторически*, все равно, как внешность есть начало, предшествующее развитию также логически (*Антр.* 64; *Антр. т. зр.* 198; ср. *Моим критикам*[1]),

[1]) В этой статье, впрочем, Лавров делает особенно большие уступки метафизике и психологизму и допускает особенно много философских промахов.

189). „Логическое доказательство законности антропологической точки зрения может ограничиться взятием в соображение *фактов сознания*". „Логически мы не можем отрешиться никогда и никаким способом от убеждения в действительности нашего сознания, потому что каждый аргумент против него его же необходимо предполагает;... Все сущее представляется нам фактом феноменологии духа". Таким образом, мы получаем первый антропологический принцип, как принцип философский; это—*принцип действительности сознания: процесс сознания действительно совершается.*

Против такой формулы возражать нельзя было бы. Но я выпустил из формулы Лаврова одно словечко, которое, являясь *лишним*, в действительности указывает на существенный *пробел*. Это определение *личное* перед словом *сознание*. Действительно, словечко „мы" в приведенной формуле разве означает *лицо* более, чем в грамматическом смысле? В смысле логическом оно лишь метафора и не имеет буквального личного смысла. Иначе под него можно было бы подставить любого имярека, П. Л. Лаврова так же, как и Ивана Фролова, Фрола Иванова, и кого угодно [1]). И тогда принципом философии была бы не данность сознания, а нечто совсем иное. Иван Фролов, может быть, профессор, а Фрол Иванов—гусар,—в таком качестве, т. е. в качестве определенных социальных единиц („вещей"), они могут, сколько угодно, признавать свою „очевидность" и непосредственную данность, но все же в принципы философии они не годятся. Слово „личное"—излишне. Но оно прикрывает пробел. Для „лица", для Ивана Фролова, он сам себе, как эмпирический индивид, дан прежде всего *чувственно*, и в этой же чувственности он утверждает и действительное бытие сознания. Не только каждое datum сознания представляется ему чувственно данным, но и *акт* сознания он понимает лишь как чувственный акт. Но если бы мы серьезно остановились на первичности самого сознания, мы увидели бы, что, несмотря на то, что data сознания чувственны и ежемгновенно меняются, бегут, переливают, акты сознания, на них направляющиеся, остаются *теми же в себе*, и их смена есть смена не в чувственности, а *в мышлении*. Предметы мышления чувственно не даются и в окружающем эмпирическом мире не действуют. В последнем нет таких „вещей", как „двенадцать", „слон, как такой", „подданный вообще" и т. д., а есть „12 *этих* папирос", „*этот* слон", „*этот* подданный *этого* короля". Точно так же есть *здесь* и *сейчас* этот человек, этот психофизический и социальный индивид, и есть тот,—*этот* дан мне, скажем, как предмет самонаблюдения, я его чувствую, как себя, самоощущаю, а *того* наблюдаю, чувствую, как другую „вещь" рядом с собою, ощущаю (вижу, слышу и пр.).

---

[1]) См. мою ст. *Сознание и его собственник.*

Это относится и к каждому *действию* каждого из них. Но сознание, как такое, как акт, как направленность, как *мышление* (в декартовском смысле), как *отношение* [1]), я так же не могу чувственно воспринять, как не могу чувственно воспринять ничего *только мыслимого*. Итак, названный пробел состоит в том, что сознание не только дано нам,—как утверждал феноменализм,—чувственно, но и в мышлении, а как акт—только в мышлении. Но на все это можно сказать, что восстановить первичную данность сознания в его полном смысле является уже делом и задачей нашего времени, нашей эпохи. Лавров оставался феноменалистом, и притом, как уже было указано, в кантианской традиции [2]). Только однажды я встретил у него иное предчувствие: „Но мысль *по самому существу* своему только *сознается, а не подлежит чувству*" (*Мех. теор., 35;* курс. мой). Именно,—ни „внешнему" чувству, ни „внутреннему"! Это и подлежит дальнейшему развитию.

VIII

Мучительную для феноменалиста проблему реальности Лавров решает по двум критериям, из которых один напоминает кантовское „опровержение идеализма", а другой—чисто рационалистичен. Последний есть просто *отсутствие противоречия* (*Антр.*, 64-65; *Антр. т. зр.*, 201-2). Все, что мы сознаем, реально, если в нем нет противоречия. Как рациональный, этот критерий и пригоден для чистых отношений мышления, о которых мы только что говорили, т. е., след., для отношений и предметов идеальных, *возможных*. Конечно, все, что действительно, возможно, а потому *в* „реальном" нет противоречий. Но так как не все возможное—действительно, то явно, что этот критерий недостаточен. Зато он таит в себе опасность,—особенно тяжкую для антиметафизического позитивизма,—ибо легко, отрицая эту недостаточность, в самом деле лишь мыслимому, идеальному, возможному, приписать реальность, и след., отдаться ласкам метафизики. От искушения в эту сторону Лавров воздержался. Но другой критерий все же ввергает его в метафизику,—это уже следствие вышеотмеченного пробела. Мы признали логическое первенство сознания, как данности, и это признание остается в силе, даже если бы не допускали реальности внешнего мира, „но легко убедиться,—продолжает Лавров (*Антр. т. зр.*, 198),—что всякая мысль, в процессе своего происхождения, основывается на впечатлениях, полученных (или представляющихся, как

[1]) В гамильтоновском смысле (и гегелевском!) — мыслить = ставить в отношение (to think is to condition).

[2]) Кроме уже указанных мест, ср. *Механ. теория*, 42; *Совр. псих.*, 13; *Моим критикам*, 160 сл., 180; *Единство*, 210; и мн. др.

полученные) органами тела от внешнего мира, так что, отвергая реальность внешнего мира, мы должны отвергнуть реальность собственных впечатлений,...". Но ведь вся суть в том, что мы и *не признавали* реальности их, или, по крайней мере, не обязаны были признать. Здесь обнаруживается предпосылка, заключавшаяся уже в первом принципе—действительности сознания—предпосылка, которая и создает у Лаврова petitio principii и вторгает его в метафизику. Придя, на основании приведенной аргументации, к признанию реальности внешнего мира, Лавров заключает: „все сознаваемое или все сущее предполагает цельного человека, который есть одновременно объединенная часть вещественного мира и сознательная личность" (*ib.*), и затем (стр. 201) он устанавливает *принцип реальности знания:* „не все действительное *реально*, т. е. совпадает с единством нашей собственной физико-психической личности". Но откуда нам известна реальность такой личности? *Только* из прежней незаконной прибавки „личное" к термину „сознание"... Сознание—*действительно,* но из этого не следует, что оно—*реально*[1]). Предрассудок о существовании этого тожества весьма усердно поддерживается адептами спиритуализма, но разделять его нет никаких оснований для того, кто не желает добровольно становится на *метафизическую* точку зрения. Не реальности должна искать философия, избегающая метафизических предпосылок, а идеальности. Если философ не видит или не ищет последней, он еще раз натолкнется на метафизику, ибо ему придется объявить реальностью не только чувственно данный внешний мир, но мир *мыслимый.*

И, действительно, Лавров приходит и к этому заключению (*Антр.* 65). Но тут мы имеем дело уже с *третьим* его принципом. Читатель имеет основание ожидать, что этот третий принцип будет касаться исторического познания,—третьего источника, по Лаврову,—и будет, как третий, синтетический, момент включать оба первые. Но учение о нем, развивавшееся втечение всей его литературной деятельности,—самый оригинальный пункт его философии, и недаром *полная* осуществляющаяся в истории, личность включает в себя и практический момент. К „истории" мы придем позже. На самом деле у него третьим принципом служит положение, которое, может быть, следовало бы сделать первым, ибо оно могло бы так же предохранять Лаврова от метафизических выводов применительно к внешнему миру, как оно предохраняет и применительно к „мыслимому". Это—принцип позитивизма в критическом смысле, или как его называет Лавров: *принцип скептицизма в метафизике*

[1]) Между прочим, такое различение следует делать и по терминологии Лаврова: „Все сущее в нашей мысли для нас *действительно;* все сущее вне нас *реально:* все действительное, но не реальное, имеет *феноменальное* бытие" (*Антр.*, 62 прим.).

(*Антр.* 66; *Антр. т. зр.* 202; ср. также *выше* V). Этот принцип носит не синтетический, а отрицательный характер, и его задача— предотвратить метафизические выводы из первых двух. Он гласит: „процесс сознания не дает возможности решить, есть ли он сам, как действительный процесс, результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт". Казалось бы, при таком принципе не следовало и предыдущих вопросов толковать в указанном смысле. Но это сделано. Возникающее от этого противоречие можно было бы устранить, если бы мы имели право истолковать оба первые принципа как диалектические ступени, „снимаемые" этим третьим. Тогда, как упрек, осталось бы только указание на игнорирование идеальной природы сознания, но, по крайней мере, снимался бы упрек в метафизике. Последняя принадлежала бы не критической „системе", а подготовляющему ее „здравому смыслу". Некоторые основания к такому истолкованию дает применение этого принципа у Лаврова. Он не ведет у него к голому *отрицанию,* как это имеет место в прямолинейном позитивизме, а как раз наоборот: „Это отрицание немедленно обращается в требование двойного построения: *если мы не знаем, которое из двух решений действительно, то можем мыслить то и другое*" (курс. мой). Т. е. это значит—метафизика никому и никоим образом не запрещается. Но только тот, кто ею занимается, должен помнить, что она *не есть знание,* а, по терминологии Лаврова, лишь „верование". Так, мы можем *допустить,* что кроме „вещественного мира" ничего нет, и построить процесс сознания, *„как-бы вне вещественного мира не было ничего, кроме феноменов",*—мы получим метафизическую *философию природы.* Можно допустить действительность сознания и все сущее рассматривать, *„как продукт систематического развития мышления",*—получится *философия духа.* Этот вывод спасает Лаврова от нигилизма, присущего другим типам позитивизма, и от односторонности положительной метафизики спиритуализма и материализма. Некоторые современники упрекали Лаврова в „эклектизме", не понимая ни его идеи, ни, нужно думать, и того, что такое эклектизм. Лавров просто не пошел по нигилистическому пути наименьшего сопротивления.

Остроумие этого принципа Лаврова легче уловить, если сопоставить его с пресловутой гносеологической дилемой Канта, которая потом грубо и упрощенно, но осязательно выражалась формулою: или бытие определяет сознание, или сознание определяет бытие. Первая часть дилемы была Кантом отвергнута, вторая привела к замечательным построениям его антагонистов-последователей. В преобладающей части вся последующая философия XIX века вертелась в этой дилеме, как в капкане. Было неумно со стороны материализма возвращаться к первой части дилемы, но из этой глупости

своя польза была извлечена. Непонимание материалистов применили к делу эволюционисты. „Сознание" было объявлено физиологическим процессом, и дилема Канта увяла. Оказалось, что *бытие определяет бытие,* и никакого раздвоения вселенной нет. Реставрация кантианства пришла во время,—уже становилось ясно, что возвращаться ко второму члену дилемы также не нужно. После неудачных попыток „критического реализма" выбраться из капкана путем признания обеих частей дилемы, имманентная философия всех оттенков, от эмпириокритицизма через Шуппе и до интуитивизма, пришла к тому, что *сознание определяет сознание,*—никакого трансцендентного дублета действительность не имеет.

Так, обе части дилемы были отвергнуты, и принцип Лаврова нашел замечательное подтверждение. Лавров пошел дальше, найдя положительный вывод из отрицания и определив место „мнению" метафизики. Но этого было мало. Сам Лавров те определения принципов, с которыми мы до сих пор имели дело, называет *пропедевтикой.* Выходит, что на долю самой системы остается только „вероятная" метафизика. „Наше время" пошло дальше, и мы видим у философии и свое содержание,—у философии, как знания, а не „мнения". Но для своего времени принцип Лаврова остается замечательным открытием.

Далее, у Лаврова, развивается схема *практической философии* с точки зрения антропологизма. Она строится симметрично схеме теоретической философии. У нее есть также своя пропедевтика, устанавливающая принципы или условия практической деятельности: *принцип свободы, принцип развития и принцип разделения* деятельности. Последний принцип означает, что личность не может подчинить один свой идеал другому, а они должны быть совокуплены в один общий *человечный* идеал. Главное различие идеалов определяется преобладанием в них реальной *формы* личности или ее действительного содержания. Соответственно художественные идеалы ведут к философии искусства, а нравственные—к философии нравственности. Теоретическая и практическая философия с антропологической точки зрения не стоят, однако, отдельно. „Живая реальная личность служила основою их построения и связала их вначале своим бытием; *историческая* развивающаяся личность должна их связать в заключение" (*Антр. т. зр.,* 206). *Философия истории* завершает систему философии, построенной с точки зрения антропологической. Здесь достигается то „примирение", которого не доставало Гегелю, здесь философия нового времени должна была поглотить все предшествующие философские системы. „В теоретической сфере происходит объединение плана жизни личности и данной общественной цивилизации с историею в ее целом, как *философия истории*" (*Оч. сист. зн.* „Зн." 1873, VI, 130).

Не буду останавливаться на практической философии Лаврова и на его философии истории, а равно и эволюции его философского мировоззрения в целом,—все это не входит в задачи моей статьи,—я хотел лишь уяснить принципиальные основы антропологизма Лаврова. По моему убеждению, вся его последующая философская деятельность *ими* предопределяется. Только в свете его антропологизма можно понять и оценить его трактование истории, как науки, действительное значение его т. наз. субъективного метода[1]), его упорную работу в области истории человеческой мысли, а равным образом и смысл его специально-научных работ.

Оставляя все эти вопросы в стороне, следует сказать еще немного к общей оценке антропологизма Лаврова.

В корне неправильно было бы рассматривать антропологизм Лаврова только как психологизм. Это значило бы указать ошибку и не видеть того оригинального, что составляет непреходящую ценность его антропологизма. Ему импонировали успехи, сделанные в такой короткий промежуток времени психологией, от Гербарта и Бенеке до Фортлаге и Лацаруса, и ближе всего он подходит к психологизму в самом грубом смысле отожествления психологии с „основною" философскою наукой в ст. *Современное состояние психологии*[2]). Но и здесь у него речь идет собственно лишь об *основном* дидактическом положении психологии (в системе образования, стр. 75), и того откровенного психологизма, какой мы встречаем, напр., у Бенеке, у Лаврова нет. Можно было бы говорить лишь об *ошибке* психологизма, т. е. о проникновении психологизма в философскую систему, вопреки намерению автора. Но и здесь было бы слишком поверхностно заключать об этой ошибке у Лаврова только из факта его отожествления задач философии и антропологии. Последняя в его определениях слишком своеобразна, и вопрос о ней, как мы видели, требует специальных разъяснений. Не эмпирическое понятие „человека", как его устанавливает своими эмпирическими средствами антропология, как наука, является отправным пунктом для Лаврова, а непосредственная данность *сознания*. Как бы это ни называлось, но для философии это — действительный

---

[1]) Прямое «выведение» субъективного метода из антропологизма намечено самим Лавровым в его ст. *Научные основы истории цивилизации* «Зн.» 1871, 2,—*Собр. соч.* Сер. IV, вып. I, стр. 102 сл. *Опыт истории мысли.* Спб. 1875. Стр. 16 сл.; ср. также *Философия в Германской империи.* «Дело» 1872, 4, стр. 235.

[2]) Впоследствии, вероятно, уже под влиянием Милля, психологизм, как обоснование философии, резко выразился в ст. *Очерки систематического знания*, см. особ. § *Психологические начала*, «Зн.» 1872, VIII, стр. 119 сл.

исходный пункт. Психологистическая ошибка Лаврова начинается лишь с того момента, когда он к указанию данности сознания прибавляет его характеристику, как *личного* сознания. Мы видели, как колебался Лавров в определении „первого" источника познания. Не без влияния, может быть, Гегеля он характеризовался, как мышление; затем, когда Лавров увидел в „личности" проблему философии, заполняющую основной недостаток, в глазах Лаврова, философии Гегеля,—то, что она обнимает мышление, но не охватывает и жизни,—Лавров признал в „личности" главную задачу своего времени, и „мышление" заменилось „личностью"; наконец, в поисках за непосредственно данным, как условием этой задачи, он пришел к „сознанию". Но прибавка „личное" у него сохранилась, и это—безусловно источник его психологизма. Конечно, философия может *исходить* и из эмпирического, но только как от проблемы: эмпирия может задавать и задает свои вопросы философии, но решать их в философии можно только философскими средствами. Лавров начинает брать личность *и* как данное. Это и было внесением в философию эмпирических, психологических средств. Образовавшегося противоречия,—личность есть *проблема*, и личное сознание—*данность*, от которой он отправляется в решении проблемы,—он как будто не замечал. Но все же центр тяжести его антропологической точки зрения лежал не здесь, а именно в проблеме, и это—интереснее и важнее, чем его понятная для его времени ошибка.

Далее, то направление, которое принимает антропологизм Лаврова с введением в понятие *цельного* человека элементов нравственного порядка, может подать повод к квалификации его учения, как *этицизма*. Однако, такое заключение было бы лишь поверхностным и чисто формальным обобщением учения Лаврова, с тенденцией, вытекающей из учения о примате практического разума Канта и этицизма Фихте. Скорее уж можно было бы сближать учение Лаврова о личности с учением Эйкена, а его телеологизм с учением о долженствовании Лотце. Но характеристика философии, как телеологической, всегда остается лишь формальной, пока не указано содержание „телоса". Последнее же носит у Лаврова вполне интеллектуалистический характер, по всей вероятности, в связи с его позитивно-сциентиалистическими симпатиями. Не этицизм, поэтому, раскрывается у Лаврова, а, если бы так можно было выразиться, *идеало*логизм: жизненный процесс развития личности понимается, как процесс, ведущий к идеалу, и след., всегда его в себя включающий и реально осуществляющий. По третьему принципу пропедевтики практической философии, „истинный человек совокупляет в себе разные идеалы деятельности, не смешивая их при самой деятельности" (*Антр. т. зр.*, 205). Это есть *совокупление* частных

идеалов в один общий *человечный* идеал. Есть больше оснований здесь говорить о *гуманизме*, чем об этицизме,—по критерию ли Фейербаха: „своим существованием человек обязан *природе*, а своею *человечностью*—человеку“ (*Сущн. христ.*, 143), или по постулату Герцена, согласно которому антропология не должна обращаться к дикому состоянию человека, ибо оно для человека—самое неестественное, и он *идет* только к своему естественному состоянию.

Для определения антропологизма существенна его спецификация понятия „человек“, ибо в разных философских системах антропологизм принимает различную окраску в зависимости от той существенной черты, которую он выдвигает в человеке на первый план. Этим обусловливается вся конструкция природы и истории в данной системе[1]). Так, Фейербах в любви, в „ощущении вообще“, видел тайну общения и единения человека с человеком, из этого проистекал его „сенсуализм“ или, точнее, его *алогизм*. Лавров же как сказано, интеллектуалист. Антропологическую задачу интеллектуализма,—можно сказать, прямо в духе античного интеллектуализма,—формулировал уже Герцен: „Личность человека, противопоставляя себя природе, борясь с естественною непосредственностью, развертывает в себе родовое, вечное, всеобщее, разум. Совершение этого развития—цель науки... без ведения, без полного сознания нет истинно свободного деяния“ (*Буддизм в науке*). Уже в статьях о Гегеле Лавров проводит эту же мысль. Произвол человека в определении блага, его недоумения на распутьи добра и зла, его ошибки, проистекают из слабости личности. „Эта слабость заключается в невежестве...... Вооруженная знанием, эта личность должна вооружиться решимостью борьбы во имя своих убеждений, и эта борьба будет нравственна...... Не в государственных законах находит человек критериум добра и зла, но воля, бедная знанием, исправляет сама себя с увеличением своего знания“ (III, 54). Эта мысль и становится руководящей мыслью во всем философском учении Лаврова. „Мысль,—говорит он в „Исторических письмах“,—есть единственный деятель, сообщающий человеческое достоинство общественной культуре“ (*Письмо 6-е*). Этот его интеллектуализм сказывается в его интересном и оригинальном учении о „потребности развития“[2]), во всем его учении о

[1]) Ср. *Harms*, о. с., 144.

[2]) С особенной яркостью выдвигается интелектуализм Лаврова в его *Истор. письмах*, особ. ср. *Письмо шестое*. Понятие *потребности развития* в первом издании (*„Недели“*) еще не фигурирует здесь; зато добавления, внесенные в эту главу во втором изд. (Женева. 1891) касаются прямо этого понятия. Ср. стр. изд. «Недели«—87 и 90, женевскаго изд.—100 и 103. С другой стороны, *принцип развития* фигурирует уже в *Антр. т. зр.* как второй принцип Пропедевтики практической философии, и как условие *«полной жизни»* защищается в ст. *Моим критикам* (Сер. I, вып. II,

„критически мыслящей личности" и во всех его опытах по Истории мысли [1]).

IX

Мы подошли к главному вопросу. Антропологизм Лаврова представляет собою оригинальный тип учения о *реальности*. Личность как проблема философии, есть осуществляющийся в истории человек, как об этом уже было сказано выше. Но позволительно привести еще две выразительных цитаты. „ „Познай самого себя",— задача, давно поставленная, и еще надолго не предвидится ее решения. Полное ее решение, то-есть, разумное определение своего *я*, как результата тройного процесса влияний внешнего мира, саморазвития в своем сознании и процесса исторического—это решение едва ли не составляет окончательного результата будущей науки, ассимптоты для кривой умственного развития человека" (*Очерки*, 29). И затем: „...каждый из нас воплощает всего себя в своих действиях,... действия раз совершенные, являются неизгладимыми и неотрицаемыми событиями внешнего мира, которые тяготеют над будущностью человека своими последствиями, своим влиянием и, в каждую эпоху жизни, противопоставляют его теперешнему *я* другое *я*, которое в то же время и он и не он" (*Три бес.* 52). Человек, осуществляемый в истории, и есть та реальность, которая составляет центральную проблему философии. Так осуществляемый человек характеризуется *сознанием*,—в новом уже смысле по сравнению с исходным пунктом, сознанием присущим *критически мыслящей личности*. „Только внося сознательность и связность в нашу жизнь, делаем мы ее вполне-человечною. Но этим самым мы вносим в нашу жизнь *философию*" (*ib.*, 61). *Это* сознание есть теперь проблема философской реальности. Ибо, говоря теперь обще, проблемой философии (как знания), в конце концов, является сама философия, как жизнь и реальность. Она может быть решена только *исторической философией*. Проблема так заданная жизнью ре-

---

стр. 176). Ср. также *Научн. основы истории цивилизации.* 1871. Сер. IV, вып. I, стр. 108. К этому: *Опыт истории мысли.* Спб. 1875. Стр. 34. (А. Доленги). Важнейшие моменты в истории мысли. М. 1903. Стр. 203. (С. С. Арнольди) *Задачи понимания истории.* М. 1898. Стр. 30.—С термином *потребность развития* ср. выражение Герцена: *«домогательство полного развития»* (см. выше стр. 98).

[1]) Русанов (*Н. Л. Лавров.* «Былое». 1907, II) прав. когда говорит, что «умственный фактор становится в »*И. П.*» вместе с тем и нравственным фактором» (268). Возможно и то, что изучение позитивизма, и в частности Канта, «ускорило повидимому уже зревшее в течение нескольких лет в голове Лаврова решение заняться вплотную историей мысли» (267), но всё же семена и зародыши этого «решения» заложены в *антропологизме* Лаврова.

шается в исторической жизни, заданная философией решается в исторической философии. „Мысль,—говорит Лавров в „И. П.",—есть единственный деятель, сообщающий *человечное* достоинство общественной культуре. История мысли, обусловленной культурою, в связи с историей культуры, изменяющейся под влиянием мысли—вот вся история цивилизации". Но мысль под влиянием культуры есть истории, а культура под влиянием мысли—философия истории. Здесь, как мы видели, и лежит завершающий момент построения философии *с точки зрения антропологической*. Антропологизм здесь завершается, ибо здесь от сознания, как отправного пункта, мы прибываем к сознанию, как завершению и осуществлению реальности [1]).

Эта реальность—проблема философии Лаврова. Для Фейербаха антропологизм был решением его проблемы, ибо реальностью для него все же оставались Бог и религия [2]),—Фейербах был антитеологист, но, как он сам подчеркивает, не атеист. Для Лаврова Бог не был реальностью, ибо у него понятие Бога не антропологично, а антропоморфно. Он не антитеологист, а антиметафизик. Он не устает повторять, что антропологизм просто-на-просто отказывается от познания сущности вещей, как вещей в себе. Личность—реальна, но как проблема. У Фейербаха „человек"—решение,—в этом смысл его философии религии; у Лаврова—проблема, решение которой он ищет в истории человеческой мысли, в *становлении критически мыслящей личности*.

Сводить значение истории мысли в философском мировоззрении Лаврова целиком к его позитивистическим стремлениям было бы решительно неправильно в виду того, что его позитивизм в идее своей не ограничивался отвлеченною рассудочностью, и не мог ею ограничиваться. Лавров упрекнул бы такой позитивизм в том, в чем упрекал Гегеля: он охватывает знание, но не охватывает „деятельности". С другой стороны, Лавров сам указал смысл и значение того позитивизма, которому он мог сочувствовать: предварительное обследование условий и требований философии. Как в своем феноменализме Лавров восходит не к Конту и не к Миллю, а в лучшем случае к Юму, но и то чрез посредство Канта, так и в своем пози-

1) Некоторую аналогию в этом раздвоении термина *сознание* можно найти в нравственной философии Шуппе.

2) Ср: Предисловие ко 2-му изд. *Сущности христианства:* «Я разгадал только тайну христианской религии, я исхитил ее из хитросплетений богословских, исполненных лжи и противоречия—и тем самым вошел в святое святых...... Упрек, *будто по началам моего сочинения религия делается бессмыслицею, обращается в ничто, в иллюзию*, тогда только был бы основателен, когда б и то, к чему я возвожу религию, что считаю ее существенным предметом и содержанием,—человек, антропология,—обращалось в ничто, в чистую иллюзию» *(курс. мой)*.

тивизме он прямо опирается на критику Канта. Несомненно, что и некоторые моменты в учении о личности,—через посредство интерпретации Гайма (см. выше),—он мог получит от Канта. Быть может, наконец, и из третьей Критики Канта, с ее учением о телеологии, кое-что проникло к Лаврову и вошло в его телеологический антропологизм[1]). Влияние Канта, таким образом, на Лаврова было довольно широко, но все же и оно шло уже значительно преломленное через Гегеля и затем Герцена. Идея научности и систематичности философии, так увлекавшая Лаврова, была прямо взята у Гегеля. Позитивизм Фейербаха[2]), как защита посюсторонности, связывавшийся с соответственными настроениями Герцена, мог лишь косвенно и привходящим образом влиять на его позитивизм.

Но чтобы вполне понять место Лаврова в истории философии, нужно иметь в виду не только его источники, но и те современные ему направления, которые исходили от тех же источников. Отмежевываясь от материализма и спиритуализма, он естественно сближается с позитивизмом. Так как он отступает также от Конта, Милля, и затем Спенсера, он должен быть координирован с другими течениями, которые располагались аналогичным образом. Бросается при таких условиях в глаза, что, усвоив дух философии своего времени, он в своих антиметафизических тенденциях сходится с тенденциями *неокантианцев*. Как бы ни были дальше различны созидательные пути неокантианцев и Лаврова, они начинают с феноменализма, с отрицания философского значения за материализмом и спиритуализмом вместе, и с постановки проблемы реальности, в виде ли проблемы „опыта" или в виде проблемы „нормы". В этом последнем пункте как будто можно найти повод к особому сближению „идеалов" Лаврова с „долженствованием" фихтеански настроенной группы неокантианцев, как можно также найти повод к этому сближению и в учении их о логическом значении исторической науки[3]). Но, с другой стороны, по вопросу о „долженствовании" и о роли „идеала" Лавров может быть сопоставлен также с Лоце, особенно

---

[1]) Об антропологизме *критики способности суждения* не только в смысле натурализма и психологизма, (вроде Фриза, Шопенгауэра и т. п.) ср. *Fr. Kuntze*, Die kritische Lehre von der Objektivität. 1906. S. 272 ff.

[2]) О позитивизме Фейербаха ср. *Иодль*, История Этики. Т. II, стр. 220 и прим. к ней 39, стр. 58.—Следует между прочим отметить к истории терминологии, что Гегель (*Enz.* § 16), говоря о «позитивных» науках и о *позитивном* в науках, характеризуемых «конечностью» содержания, формы или основания, говорит о последних: «Сюда относится такая философия, которая основывалась бы на антропологии, фактах сознания, внутреннем созерцании или внешнем опыте» (hrsggb. v. Bolland, S. 18).

[3]) Ср. брошюру *Б. Камков*, Историко-философские [философско-исторические?] воззрения П. Л. Лаврова. Пгр. 1917.

принимая во внимание, что *Микрокосм* последнего также есть „Опыт антропологии" и также может быть истолкован в смысле опыта исторического понимания проблемы реальности. Однако, как метафизика Лоце, так и гносеологизм,—отожествление „пропедевтики" философии с философией,—новокантианцев резко отделяют Лаврова от этих философских направлений. Этим он ближе становится к той группе „позитивистов", которая образуется в немецкой философии, отчасти под влиянием Юма и Фейербаха,—как Иодль,—а отчасти и под влиянием Канта,—как Лаас, Риль, или даже просто под влиянием сциентистических настроений времени, как Т. Циглер или Гёрииг или даже Авенариус [1]). С большинством из них впервые знакомил русскую публику Лесевич, и можно найти нечто общее между всеми ими, Лесевичем и Лавровым. Но в особенности мне хотелось бы сопоставить Лаврова с Дилтеем. Подобно Лаврову, Дилтей выступает, как антиметафизик и в широком смысле позитивист; он также хочет сделать исходным пунктом философии „великий факт жизни"; изучение человека, и притом именно как личности—его постоянная и неуклонная задача; лучший знаток и историк „антропологии" он ищет средств подойти к изучению „цельного человека"; в своей оригинальной „описательной психологии" [2]) он исходит от факта сознания, ошибочно приписывает ему реальность [3]) и видит проблему реальности, разрешаемой в историческом процессе, он отдает, наконец, философское первенство истории перед естествознанием и за решением проблемы „человека" уходит в историю и „критику исторического разума".

Но как бы далеко мы ни уходили в этих сближениях и сопоставлениях Лаврова с его современниками, его антропологизм остается оригинальным учением, и как истолкование проблемы реальности, может требовать своего особого и самостоятельного

---

[1]) В *Критике чистого опыта* до сих пор остается неоцененным антропологизм второй ее части, «субъективной» («Зависимый жизненный ряд»). Несколько замечаний о своеобразии антропологизма Авенариуса см. в ст. *Д. Викторова*, Психол. и философск. воззрения Р. Авенариуса («Нов. идеи в филос., № 3, стр. 46, 50 сл.).

[2]) Любопытное совпадение: Дилтей ведет свою описательную психологию от Т. Вайца (см. его *Ideen*, S. 16 f.), и статья Лаврова *Что такое антропология* написана по поводу книги того же Вайца. Одну мысль, во всяком случае, оба могли взять у Вайца, именно, что антропология посредничает между естествознанием и историей (*Anthropologie*, I. Th. Einl.). Общие характеристики философской позиции Дилтея см. *B. Erdmann*, Gedächtnisrede auf W. Dilthey. Brl. 1912 (Aus d. Abhandl. k. k. Akad. d. Wiss.); *Ed. Spranger*, W. Dilthey (s. a.); *H. Krakauer*, Diltheys Stellung zur theoret. Philosophie Kants. 1913. Шпрангер, меж. пр., в некоторых пунктах сближает Дилтея с Лоцо (S. 8); он же приписывает идею Дилтея «критики исторического разума» также Гайму (S. 17).

[3]) Ср. Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1883. S. 502.

места в систематике философских учений. Антропологизм может рассматриваться либо как решение проблемы реальности, либо как сама проблема, как формула этой проблемы. О первом говорить не стоит, ибо как бы мы его ни переворачивали, за ним всегда будут торчать уши Протагора. Что касается второго, то реальное, вообще говоря, может быть толкуемо либо статически, как „вещь в себе“, „природная“ или „духовная“, либо динамически, как процесс осуществления (реализации) идеального. Соответственно мы могли бы говорить о материализме, спиритуализме и реализме. Последний можно себе представить двух типов: реализм автоматический[1]) и реализм телеологический,—реализация сообразно идеалам. Именно этот *телеологический реализм* я и склонен видеть в антропологизме Лаврова[2]). Таково формальное определение. Что касается „материального“, то оно зависит уже от содержания, вкладываемого нами в термин „человек“. Значения этого термина могут быть весьма многообразны. Но имея в виду сказанное уже выше, обращу еще внимание на след. две противоположные тенденции. Одна—упрощающая, сводящая сложное и конкретное к элементам и в них его целиком разрешающая; другая видит в конкретном целом не только простой синтез, и тем менее простое сложение или соединение элементов, а нечто принципиально самостоятельное, не сводимое без остатка к простому и элементам. Во всяком случае, если бы даже в отвлеченном анализе и казалось достижимым полное разложение целого и сложного на элементы, вторая тенденция не допускает создания (построения) из них вновь целого. Всякое целое и конкретное при таких предпосылках должно искать объяснения в собственных внутренних отношениях и законах. Несомненно, что

---

[1]) Который непременно есть механизм,—осуществление провиденциального плана с фатальной для человека необходимостью его осуществления может вести к автоматизму, независимо от того, предопределен этот «план» Богом или, скажем, развитием производительных сил.

[2]) Сам Лавров определяет антропологизм как реализм по след. схеме классификации философских учений: супранатурализму противополагается рационализм, обнимающий два направления—идеализм и реализм, из них последний обнимает позитивизм, материализм и антропологизм,—«*позитивисты*,... имеют в виду лишь систематическое построение научных данных: *материалисты*,... принимают за основной принцип всего сущего—вещество или явления, в нем совершающиеся, и за полное философское представление—механическую систему мира; *антропологисты*,... принимают за основной принцип—человека, и за полное философское построение—мир, мыслимый человеком и реализируемый его деятельностью, по законам человеческой мысли и деятельности, оставляя совершенно в стороне мир, как он есть в самом себе» (*Наука психических явлений и их философия*. «О. З.» 1871, № 3. *Собр. соч.* Сер. I, вып. VI, стр. 98; с этим ср. *Оч. сист. зн.* „Зн.“ 1873, 4, стр. 155). Уже одним противопоставлением „механизму“ материалистов „деятельности“ в антропологизме оправдывается характеристика этого реализма как *телеологического*.

первая тенденция, тенденция принципиальной симплификации изучаемого предмета, сводящая все его отношения и связи к отношениям простого механизма или химизма, есть принципиальная позиция всякого *натуралистического* материализма. Напротив, вторая тенденция, берущая явления в присущей им конкретной полноте, принимающая их в их возникновении и жизни, в их истории, лучше всего может быть характеризована, как *историзм*,— спиритуалистического и реалистического типа. Последняя конкретность для него не сумма и результат сложения элементарных реальностей, а есть единственная подлинная реальность, по отношению к которой все другие реальности—только обеднённые по содержанию и функциям, и самая бедная среди них—именно механизм. Полной реальностью с точки зрения историзма и является личность в ее не только натуралистической, но и социальной полноте, как исторически осуществляемая и воплощаемая культура,—итог и результат социального развития в каждый данный исторический момент. Этим, думается мне, антропологизм Лаврова определяется не только по форме, но и по содержанию.

В целом, след., антропологизм Лаврова, как психологизм, связывается с его феноменалистическим приступом к философии, и в особенности с его утверждением личного характера этой первой данности. Здесь же, в самом начале, должно его и покинуть. Здоровое философское чутье, быть может, подсказало Лаврову, в его дальнейшей философской работе, что это—не настоящий путь философии, что это путь эмпирического знания психологии и антропологии. На последней он сосредоточил не мало своих сил. Того пути, который от феноменальной чувственной данности мог привести в философию,—пути, который, если не был найден, то был признан к концу жизни Дильтеем, как путь для нового обоснования его „реалистически и критически объективно направленной теории познания“ [1]),—этого пути не знал Лавров: от феноменализма через имманентизм к признанию сознания, как объекта не чувств, а мысли, как идеального предмета не апоэтического признания, а познания чистой интеллектуальной интуиции. Это—тот путь, который делала история философии, когда Лавров был занят не ее принципами и основами, а другими вопросами. Этим путем связано его время с нашим временем и нашими философскими задачами. Лавров, противопоставляя „*философам природы*“ „*философов сознания*“, явно относил и себя к последним, когда говорил: „сюда же можно причислить и тех, которые выходили из сознания человека как единого, нераздельного целого, в своей целости составляющего центр всего сущего, являющагося в своем реальном бытии, как продукт внеш-

---

[1]) Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 1905, S. 12 Anm.

него мира и событий минувшего, а в мысли и действии как источник построения природы и истории“ (*Три бес.*, 27). Но с еще бо́льшим правом, думается мне, можно ныне назвать „философами сознания“ тех, кто исходя из безусловной данности сознания, мышления, стремится путем раскрытия разума в этом сознании найти реальность той действительности, в которой всегда застает человека история и в которой она диктует ему задачи его жизни и деятельности. По прежнему каждый человек решает эти задачи сам для себя и за себя, и по прежнему для всех одинаково сияет солнце сознания.

Своеобразен путь Лаврова: легко принять только формулированную проблему уже за решение; он, обратно, только признав что-то данное, тотчас превращает его в проблему[1]). Оттого и важнее его антропологизм как истолкование проблемы реальности, чем его психологистическая ошибка. Но и здесь есть подводные камни, из которых не все обойдены Лавровым. По моему, однако, убеждению, они еще и до сих пор не обойдены философией. Человек в своей проблематической реальности является в каждый данный момент своего исторического развития как бы центром или фокусом, в котором сосредоточиваются лучи, идущие от всего прошлого человеческого развития, преломляются в нем, как настоящем, и расходятся к будущему. *Идеалом* намечается направление к последнему, но выбор пути в руках самого человека. Сознание, уже как критическая мысль, помогает выбрать путь, а творчество—осуществить его. Подлинная и безусловная реальность, уже не проблематическая, в осуществлении идеала, но каждое настоящее уже включает его в себя, и не только как идеал. Поэтому-то философия обнимает не только знание, но процесс жизни. Проблема же реальности становится проблемой исторической, вернее философско-исторической, и притом, в двух аспектах: как проблема знания и как проблема действия. Ибо историю, простирающуюся *перед* нами, мы призваны не познавать только, а делать,—да и в самом познании *такой* истории, истории *вперед* от нас, разве не заключается уже делание ее? Правда, мы познаем только ее идеальную структуру и то, оглядываясь *назад*, и „уменьшая бытие“ ее, извлекая только направляющие линии *критической мысли*, но если это не путь самой деятельности, то это—раскрытие света на этом пути, а это есть также и „делание“ на самом пути. *История мысли* не есть ли сознание истории, которое светит одинаково для всех, ибо „просто“ в истории, воспроизводя или создавая самый исторический процесс, не в его философской сущности, а в его эмпирическом облике, мы

[1]) Несмотря на то, что он как-то упрекнул бл. Августина в том, что тот не захотел из антропологизма сделать простого решения проблемы, а выдвинул его только как проблему. (*Энцикл. слов.* 1861, 1, стр. 166). Но у Августина-то можно найти антиципации уже и нашей философии.

видим только „субъективно“, применительно к человеку в его настоящем, мгновенном, „центральном“ положении.

Как незаметно, однако, какими неуловимыми переходами переплетаются здесь жизнь и философия, как жизнь, само сознание и философия, как сознание, наконец, какой-то „факт“ знания и философия, как знание,—какая здесь игра синонимами и понятиями!.. Они образуют крепкую, тонко сплетенную сеть. Чтобы выбраться из нее, нужно прежде всего отказаться от надежды, что философия, включающая в себя не только „мышление“, но и жизнь, может за нас разрешать наши жизненные проблемы, т. е. проблемы, которые мы сами для себя должны решать. Ею мы можем освещать свой путь, но идти должны сами. Затем нужно отказаться от самой формулы: философия включает не только мышление, но и жизнь, ибо такая формула, ставя мышление рядом с жизнью, тем самым принимает мышление как факт бытия, а в таком случае оно само включается в „жизнь“, и формула, все равно, теряет смысл. Деление философии на „теоретическую“ и „практическую“, как будто вытекающее из этой формулы, на самом деле, ее единственное, хотя и мнимое оправдание. „Практическая“ философия *как философия* есть та же „теория“, а не „действие“. Область практической философии есть область права, воли, свободы личности. Говорить о них вне человека, без человека или над человеком, значит рассуждать без основы, без единства, ибо права личности и свобода имеют бытие свое только в человеке. Так думал Фейербах, это есть идея и Лаврова. Но все же в философии πρᾶγμα не должна становиться на место θεωρία, не должна оттеснять последнюю или затмевать ее критической рефлексии, иначе затмевается ничто иное, как свет самого сознания. Этот „прагматизм“ есть своего рода материализм „практического“ разума, с его натуралистическими, психологистическими и метафизическими последствиями. Но философия не может быть и не должна быть догматической, поэтому, она не должна брать своим предметом само действие или само „поведение“. Это—дело эмпирии и метафизики. Ее критическая задача—разум как форма сознания. Что разум выполняет не только теоретические функции заметили уже древние. Из новых это, как следует, понимал Спиноза (Voluntas et intellectus unum et idem sunt); понимал и Гегель (der Wille ist eine besondere Weise des Denkens). Но это не предохранило, в особенности Гегеля, от прагматической метафизики. Кант, который вообще не мог видеть более одной вещи зараз, устремив сюда свое внимание, только практическую функцию и приписывал, в конце концов, разуму. Из этого, вопреки всем предписаниям рассудка создалась сугубая метафизика. Но если практический разум есть сознание, то именно поэтому он и не может „действовать“. Действует человек, действует в свете этого сознания,—и только. Воля как осо-

бый способ мышления, у Гегеля есть мышление, переводимое в наличное бытие (das Dasein), есть стремление сообщить себе наличное бытие (sich Dasein zu geben). Другими словами, это есть реализуемое мышление. В аспекте времени это ведет к „истории". Но история, как процесс, не есть предмет философии. Философия истории, чтобы не повторить ошибок натурализма теоретического разума, и прагматизма практического разума, чтобы не быть догматической и метафизической, не должна забывать уроков, которые дает история философии. „Исторический разум" должен быть раскрыт, как разум, как сознание, а не как бытие. Дилтей затратил много сил на то, чтобы раскрыть сущность этого разума и его „разумеющей", понимающей и интерпретирующей функции. Лавров отличался особым чувством истории, и были основания у его критиков сказать, что он считает историю „важнее естествознания" (Шелгунов). Все его произведения пропитаны духом истории, его самого вел всегда исторический разум. Третий, исторический источник познания выделен им не случайно. Его великая заслуга—указать его, как самостоятельный источник наряду с другими. Мы говорили о месте, какое занимает философия истории в его системе. Наконец, его история мысли есть осуществление его философии истории. И все же свободна ли она вполне от эмпиризма и догматизма? Лавровым руководил, говорим мы, исторический разум, он *действовал* в его свете и выполнял, таким образом, в его свете задачу философии своего времени. Но нам теперь,—такова задача нашего времени,—нужно отдать себе философский критический отчет в самом этом разуме. „История мысли" не есть ли лучший путь подойти к решению этой задачи? История мысли есть история осуществленной мысли, она немыслима без осуществляющего человека, и потому это—человеческая история. Но поскольку антропологизм—лишь проблема, и поскольку мы искренно держимся этого определения, и вся история мысли для философии—лишь проблема. *Философское* разрешение этой проблемы—очередная задача нашей философии. Лавров—один из тех, кто дал материал для ее решения. Пора перейти к самому философскому решению,—раскрыть свет сознания и осмыслить этот материал. Первый шаг и здесь уже сделан Лавровым: указан не только пункт отправления—сознание как данность, но указан и пункт прибытия—сознание как осуществленность. Рефлексия на *это* сознание, на сознание, как сознательность,—не есть ли раскрытие исторического разума?

Г. Шпет.

Москва, авг. 1919.

К психологии личности и творчества П. Л. Лаврова.

ГЛАВА I.

Рассматривая философское наследие Лаврова, как исторический факт, мы должны поставить и разрешить два вопроса. Первый: каково содержание его философских идей? Второй: каков генезис, т. е. происхождение и развитие этих идей? Я предполагаю, что первый вопрос разрешен, хотя, сколько мне известно, никто не дал себе труда изложить систематически и полно „философию“ Лаврова. Во всяком случае, я здесь не могу заниматься этим вопросом. Меня интересует второй вопрос—о генезисе миросозерцания Лаврова. Это сложный вопрос. Его состав представляется, приблизительно, в таком виде.

Философия Лаврова, как и всякого мыслителя, возникла из условий *обыденного* мышления людей его среды и эпохи. Эти условия коренятся в социально-психологическом строе последних. Генетическое исследование и должно, прежде всего, учесть роль социально-психологических корней в миросозерцании Лаврова. Надо найти в нем отзвуки тех идейных течений, которые являлись как бы бессознательной идеологией людей времени и положения Лаврова. Можно быть уверенным, что у специалиста-мыслителя, каким был Лавров, такие отклики, хотя и не всегда звучные, непременно найдутся.

Но, откликаясь на вопросы, волновавшие людей его времени, Лавров—опять-таки, как и всякий мыслитель—и воспринимал эти вопросы, и перерабатывал их сообразно своим *индивидуальным* склонностям и способностям. Поэтому, в генезисе его мировоззрения надо принять в расчет и то, как эти личные данные мыслителя отразились в его творчестве.

Наконец, обрабатывая индивидуально внушенный ему эпохой и средой круг вопросов, Лавров пользовался итогами предшествующего и современного философского мышления. Отсюда он взял *метод и технику своего* философского мышления, а, может быть, и некоторую часть его содержания.

Таким образом, генетический вопрос складывается из трех задач: социально-психологической, индивидуально-психологической и

историко-философской. Я предлагаю опыт разбора второй из них. Именно: попробуем установить психологический тип личности Лаврова и „вывести“ отсюда некоторые существенные особенности его мировоззрения. Конечно, эту задачу нужно и ставить, и разрешать непременно в связи с двумя другими. Нелегко решить иной раз, в чем коренится та или другая черта мировоззрения—в социально-психологической среде мыслителя, в его индивидуальных данных или в испытанных им философских влияниях. Притом же, эти „факторы“ вовсе не исключают друг друга и могут действовать в каждом случае и совместно, в тех или иных пропорциях. Тут-то и помогает исследование, ведущееся параллельно во всех трех названных направлениях. К сожалению, я не имею сейчас возможности привести мотивированные результаты такого исследования, и мне придется касаться их только коротко и бегло, для освещения моей непосредственной задачи.

Итак, она может быть выражена так: *каков был характер Лаврова и как он повлиял на существенные черты его мировоззрения?*

ГЛАВА II.

Если бы мы располагали разработанной психологией характера вообще, нам следовало бы задаться просто вопросом: к которому из установленных наукой психологических типов принадлежит характер Лаврова? Это было бы лишь первою стадией нашего индивидуально-психологического исследования. Однако, нам придется отложить рассмотрение этого вопроса. Дело в том, что наука о характере не дает нам установленной классификации характеров. С тех пор, как Д. С. Милль предложил вниманию психологов учение о характерах, оно, как было, так и осталось в младенческом состоянии. Нельзя сказать, чтобы им не интересовались. Напротив. Например, в иностранной психологической литературе есть не мало сочинений о характере. Имеются таковые и в русской. Но большая часть этой литературы,—насколько мне известно, страдает двумя недостатками. Один из них существенного характера, другой—специально-методологического. Изучая и классифицируя характеры, стараются определить их такою или иною комбинацией основных душевных процессов. Так это, например, в известной книжке Рибо; так—в своем роде—и в русской работе Лазурского. При этом душевные процессы берутся, как нечто оторванное от их текучего содержания. Если говорят о „чувствительной“ натуре, определяемой преобладанием эмоциональных процессов или чувствований, то рассматривают эти процессы, как нечто определенное, независимо от того содержания, которое придает им в нашей конкретной жизни известный смысл. Выходит, что чувство удовольствия при созерцании моря „само по

себе" то же, что чувство удовольствия, связанное с едой. Море и еда тут непричем. Такими-то „чувствами вообще", лишенными не только определенного, но и всякого содержания, и наделяют „чувствительную" натуру, изображая ее в виде какого-то аппарата для выработки, по преимуществу, чувств. Казалось бы,—что̀ в этом плохого? Разве нет эмоциональных характеров? Дело, однако, не в этом. Оно в том, что психология характера должна не просто наклеить ряд этикеток на людские характеры,—она обязана об'яснить понятыми ею характерами механизм и содержание человеческой жизни,—насколько это не выходит за пределы индивидуальной психологии. В нашей душевной жизни нет процессов без содержания. Психология, исходящая из бессодержательных процессов, никогда не сможет об'яснить, как от них перейти к их содержанию. Из чувств, обуревающих чувствительную натуру, нельзя вывести содержания ее душевной жизни. Беда тут не в том, что из „чувства вообще" нельзя получить, скажем, данного, единичного чувства, а в том, что из него нельзя вывести содержательного чувства, хотя бы чувства удовольствия при виде моря: ведь чувство, как бессодержательный процесс, не имеет в виду и такого содержания, как „море". Понятие об эмоциональной натуре, наделенной такими „отвлеченными" эмоциональными процессами, ничего не об'яснит в жизни того, кого мы относим к разряду таких натур, потому что живой человек переживает всегда чувство того или другого содержания. Подобные приемы изучения характеров, исходя из понятия о бессодержательных душевных процессах, встречающихся в разных пропорциях и комбинациях, и вообще не могут удовлетворить того, кто надеется об'яснить жизнь человека складом его характера. Очевидно, всякая попытка построить учение о характерах должна остерегаться отделения душевных процессов от их содержания. Только содержательные процессы могут пролить свет на содержание душевной жизни. К сожалению, это слишком редко сознается и понимается.

Существующие пробы построения „характерологии" страдают еще одним—методологическим пороком. А именно, классифицируя характеры, редко отдают себе отчет в такой простой вещи, как условность всякой классификации. Она всегда расчитывается на известную познавательную цель. Очевидно, что классификаций может быть столько же, сколько целей этого рода, т. е. очень много. Имея в виду, например, педагогическую цель, можно построить классификацию характеров, с которой нечего делать криминалисту, и наоборот. Между тем, наличные классификации претендуют на безусловную всеобщность—и, разумеется, без всякого успеха. Надо обозначить наперед познавательную цель всякой классификации характеров,—вот что̀ вытекает отсюда. Какова же наша цель?

Мы должны будем выяснить, как влиял характер Лаврова на его мировоззрение,—классификация характеров должна иметь в виду эту цель.

Итак, нам придется дать сперва очерк психологии и классификации характеров вообще, помня, что душевная жизнь состоит из содержательных процессов, и что классификация наша имеет условно-специальное назначение. Выяснив сущность характера, мы попробуем тогда подвести Лаврова под определенный характерологический тип, а затем и об'яснить из условий этого типа особенности мировоззрения Лаврова[1]).

ГЛАВА III.

Характер вообще можно определить, как индивидуальное или своеобразное единство жизнедеятельности. Я сказал бы, что характер — как бы пучок, узел разных жизненных деятельностей, подобранных так, что они образуют более или менее цельное, гармоническое единство. Что характеру присуще такое единство—в этом нет сомнений. Оно всегда запечатлевается на всем, что бы ни делал данный человек. Мы готовы сказать, что характер человека изменился, заметив, что в его деятельности обнаруживается штрих, противоречащий его прежней повадке. Мы знаем также из повседневного опыта, что не все деятельности совместимы в одном и том же лице, не все они могут образовать то цельное единство, которое мы называем характером. Чтобы разобраться в том, какие из них соединимы в одном лице, нужно изучить те основные деятельности, в которых проявляется характер. И мы увидим тогда, что различные комбинации соединимых друг с другом деятельностей образуют основу различных характеров: так мы получим классификацию характеров.

Деятельности, практикуемые не только человеком, но и всяким живым существом, будь то животное или растение, распадаются вообще на две основные группы. Всякое живое существо действует, *либо себя приспособляя к среде, либо среду приспособляя к себе.* Других деятельностей, не входящих в эту основную их группировку, нет. И это понятно: группировка вытекает из сущности жизненной динамики. Все живое находится в среде. Оно не может обойтись без нее, так как, с одной стороны, она постоянно вторгается в его жизнь, а с другой стороны—всякое существо, обладая очень ограниченными силами, вынуждено подновлять их запас, черпая из среды. Но раз живой индивид и среда находятся в такой тесной

[1]) Некоторые черты предлагаемой психологии характера внушены психологическими исследованиями Д. Н. Овсянико-Куликовского.

связи, что все деятельности первого направляются на вторую, ясно, что лучшая классификация деятельностей, притом исчерпывающая, будет та, которая учитывает разные отношения индивида к среде. И вот, их и оказывается два основных: либо индивид приспособляется к среде, либо ее к себе приспособляет. Приведем этому примеры.

Растения приспособляются к среде, например, в явлениях всякого рода тропизмов—геотропизма, гелиотропизма и т. д. Когда ствол дерева в лесу стремится ввысь за счет своей толщины и ширины кроны, или когда листья, следуя дневному „движению“ солнца, поворачиваются весь день к солнцу, чтобы иметь максимум освещенной поверхности—перед нами деятельность приспособления к среде, точнее—к ее элементу, солнечному свету. Но когда те же листья, поглощая солнечную энергию и преобразуя ее, расчленяют углекислый газ на углерод и кислород, чтобы, выдохнув второй, переделать первый в крахмал или сахар,—мы имеем деятельность присобления среды к индивиду.

То же мы найдем и в животном мире. Меняя, в зависимости от времени года, шерсть или залегая в берлогу, животное приспособляет себя к среде. Строя соты, муравьиные кучи, прорывая подземные ходы и т. п.—животное, напротив, среду приспособляет к себе.

Не иначе у человека. У него те же основные типы деятельностей. Оставляя в стороне те из них, которые можно назвать узкофизиологическими, и ограничиваясь областью „душевных“, точнее—нервно-психических деятельностей, мы и здесь встретим деятельности приспособления среды к индивиду и—индивида к среде. Для удобства, зафиксируем их определенными терминами. По отношению к среде, духовно живущий человек является, как часто говорят, суб'ектом. Тогда—относительно него—среда может быть названа об'ектом. Пользуясь этими терминами в указанном смысле, мы условимся называть деятельности приспособления среды к индивиду (об'екта к суб'екту)—суб'ективирующими, а деятельности приспособления индивида к среде (суб'екта к об'екту)—об'ективирующими. Вот примеры тех и других. Но это—только примеры, а не исчерпывающий перечень.

ГЛАВА IV.

Простейший пример суб'ективирующей деятельности—хозяйственная, понимая под нею деятельность, направленную на обеспечение материального благополучия. Психологическим центром ее является индивид, суб'ект, который, по крайней мере, в обстановке развитой культуры—старается использовать для удовлетворения

своих потребностей ряд предметов среды. По отношению к этой цели весь „об'ективный" мир является лишь более или менее подходящим средством. Вся сложная культура нашего времени, выражающаяся в привлечении сил природы на службу человеку, пользуется по большей части суб'ективирующими деятельностями. Там, где человек использует с этою целью человека же, суб'ективирующий характер хозяйственной деятельности еще разительнее. Рыцари капиталистической культуры, все эти приобретатели, предприниматели, прожектеры, банкиры и пр., строят основы капитализма, эксплуатируя в целях наживы—людей зависимых, становящихся при этом средствами, всецело подчиненными хозяйствующему суб'екту.

Менее очевиден суб'ективирующий характер так называемой нравственной деятельности, под которой можно понимать всякую деятельность, руководимую совестью. Но это удобный пример для раз'яснения возможного недоразумения, будто суб'ективирующая деятельность—эгоистическая. Последнее понятие носит оценочный характер, совершенно чуждый суб'ективирующей деятельности. Нравственная деятельность в указанном смысле является сплошь и рядом более или менее альтруистической, но это не мешает ей оставаться деятельностью суб'ективирующей. В самом деле,—если я, видя тонущего ребенка, бросаюсь в воду для его спасения, то, конечно, я, как говорят, поступаю альтруистически; но с психологической стороны (а не с моральной!) центром этой деятельности является не об'ект, не ребенок, которого я спасаю, а я сам: я следую мгновенному побуждению моей совести. Несчастный случай с ребенком—только повод приспособить обстановку среды к индивиду, к суб'екту: не сделай я этого, угрызения совести, „когтистого зверя", показали бы мне чувствительно, что я упустил случай доставить удовлетворение своей совести. Есть басня, в которой обезьяна толкает другую обезьяну в воду, чтобы затем доставить себе случай спасти ее. Это, конечно, уже слишком суб'ективирующая деятельность, но обычная нравственная деятельность, в сущности, психологически такова же. Несчастье ближнего—повод для приведения в действие совести, т. е., в конце концов, для приспособления элементов об'ективной среды к потребностям суб'екта. Наивная старина очень хорошо понимала это в своей оригинальной политике бедности. Например, русский человек XVI—XVII вв. считал излишним искоренять бедность, нищенство, так как нищие—материал для нравственных упражнений богатых. Подавая им, мы успокаиваем свою совесть и приобретаем в их лице заступников перед Богом. Даже оставляя в стороне воздаяние на небесах, нравственно действующий человек добивается воздаяния, прежде всего, от своей совести. Так называемая автономная мораль отличается в

этом отношении от морали гетерономной только кругом воздающих инстанций. Но, в конце концов, всякое нравственное действие нуждается в санкции совести действующего суб'екта, и только в этой санкции. Один из русских юристов (проф. Л. И. Петражицкий) правильно подметил это в своей классификации норм на императивные и императивно-аттрибутивные. Первые, собственно нравственные, предписывают нам какое-либо действие, никому не предоставляя права требовать от нас его выполнения: только наш внутренний императив обладает при этом понудительной силой. Нормы аттрибутивно-императивные обязывают нас к известному поведению, предоставляя и другому право требовать от нас исполнения этой обязанности: это уже не чисто нравственные, а правовые нормы. Чистая императивность нравственных норм—это то же, что суб'ективирующий характер нравственной деятельности, в которой все управляется интересами совести действующего суб'екта.

Едва ли не самый яркий образец суб'ективирующей деятельности представляет деятельность религиозная, понимаемая, как непосредственная психологическая связь верующего с Богом. Тургенев очень верно заметил, что сущность молитвы, выражающей интимную связь души с Богом, сводится к следующему: Господи, сделай, чтобы дважды два—не было четыре. Дважды два четыре—это факт об'ективного мира, символ всего того, что само по себе в этом мире к человеку не приспособлено. Бог должен сделать чудо для того, чтобы такие факты явились к услугам человека, которому не всегда нужно, чтобы дважды два было четыре. Это основная функция Бога. Первобытный дикарь молит своего Бога об удаче, отправляясь на охоту или в набег. В случае удачи, он вымазывает кровью жертвы губы идола. При неудаче он, в сердцах, укоряет и даже бьет его. Это значит, что в религиозном общении с божеством человек приспособляет к себе все—даже Бога. И не только у дикарей. Поэт Шевченко, бывший искренно верующим человеком, выражает в одном из своих стихотворений надежду на воцарение правды на земле, „а до тóго,—заканчивает он,—я не знаю Бога!“ В сущности, он ушел недалеко от дикаря: тот бьет плохого Бога физически, этот клеймит его нравственно и грозит ему атеизмом. Сущность одна и та же: Бог должен служить верующему, помогая ему приспособить среду к себе. Едва ли христианство создало более прочувствованное обращение к Богу, чем так называемая „молитва Господня“, приписываемая И. Христу. Ее можно разделить на две части. В первой содержится возвеличение Бога, как существа всесвятого и космического. Во второй, бóльшей, части молящийся требует себе от этого существа всяких благ,—вплоть дó хлеба насущного. Подумать только: как существо космическое, Бог, может быть, занят сейчас созиданием новых миров и вообще делами косми-

ческого масштаба; но раз верующий обращается к нему, это мировое начало обязано немедленно выслушать просьбу и дать ответ на нее, хотя бы для этого пришлось оставить недоделанным какой-нибудь мир. Богословы, конечно, изощряются в усилиях доказать, что Бог все может одновременно,—и миры создавать, и выслушивать все просьбы. Но это уже мудрование ad hoc. Молящийся же, в своей святой простоте, ничего этого не желает знать. Он возвеличивает Бога, чтобы тем вернее добиться от него хлеба и пр. Это, конечно, тоже просьба, чтобы дважды два—не было четыре, но более утонченная. Что̀ может быть суб'ективнее этого? Бог—это весь мир, это источник мира, это—в известном смысле—символ всего об'ективного космоса. И верующий находит очень естественным, чтобы этот космос приспособился к нему, верующему, к данному суб'екту. Дальше в суб'ективировании всего об'ективного идти некуда.

ГЛАВА V.

Вот примеры деятельностей об'ективирующих.

Драматическое творчество и актерская игра состоят в умении—первое создать ряд характеров, правдивых и выдержанных, а второе—перевоплотиться в эти характеры до самозабвения. Драматург, создающий фигуры—копии своего я, не достигает цели. Нельзя составить драмы из ряда явных или замаскированных авторских монологов. Необходимо умение создавать самые разнообразные характеры, от автора в общем отличные. Сталкивая их в единстве взаимодействия, драматург ткет ткань драматического целого. Не менее, если не более, требует способности к перевоплощению актерская игра. Драматический артист—это тот, кто умеет искренно „в чужой восторг переселяться". Припомним то известное место из монолога шекспировского Гамлета, где говорится: „...пустой комедиант в порыве деланной, притворной страсти проникся жаром чувства до того, что всем лицом, всем телом превратился в огонь и страсть! Как взгляд его блуждал! Как искрились глаза! Как прерывался звенящий чудный голос! *Он сливался всем существом с тем чувством, о котором нам говорил!*—И что же! Из-за чего такой святой порыв? — Из-за Гекубы! *А что̀ она ему иль он Гекубе!..*" Бывает, что в той или другой роли артист играет себя. Но ему нельзя добиться драматического эффекта, играя себя всегда. Существуют артисты с огромным диапазоном драматического перевоплощения, и хотя „Гекуба" им—ничто, они умеют так приспособить себя к ней, что и лично переживают и зрителям внушают чувство полного „слияния" актера с ролью. Этого требует самая сущность драматической деятельности писателя и артиста, и вот почему эта деятельность по существу—об'ективирующая.

Еще очевиднее об'ективирующая природа познавательной деятельности, особенно научной. Познавать—это значит, прежде всего, забыть о себе, о своих вкусах, интересах и предпочтениях,— „отвергнуться себе", говоря евангельским словом. За этой подготовительной операцией следует главная, которую можно назвать стадией созерцательной установки. При этом мы стараемся духовно вслушаться, вглядеться в изучаемое, воспринять его изнутри, как бы прочувствовать его, для чего существуют многочисленные приемы наблюдения и эксперимента. Если все идет удовлетворительно, в результате этого мы достигаем как бы познавательного, интеллектуального слияния с об'ектом познания. И тогда в нас начинает бить животворящий источник „очевидности": в нас, через наше сознание, об'ект говорит как бы сам собою, а мы превращаемся как бы в его понимающий орган. Как все это делается, и насколько все эти „как бы" соответствуют действительности,—вопрос особый и очень трудный. Одно не подлежит сомнению: во всей этой градации переживаний, из которых состоит познавательная деятельность,— не суб'ект познания стоит в психологическом центре, а именно об'ект. Мы стараемся к нему приспособить все наши познавательные силы, а не его к себе. В этом смысле, научное познание является деятельностью об'ективирующею.

ГЛАВА VI.

Таким образом, у человека, как и у всякого живого существа, мы находим две основные группы деятельностей: первые—это деятельности приспособления среды к индивиду (об'екта к суб'екту), или суб'ективирующие; вторые—деятельности приспособления индивида к среде (суб'екта к об'екту), или об'ективирующие. Эта классификация деятельностей сейчас же приведет нас к определенной классификации характеров.

Так как характер есть единство совместимых деятельностей, то спрашивается, прежде всего, совместимы ли в одном лице деятельности суб'ективирующие и об'ективирующие. Они должны быть совместимы, потому что ни одно существо не может обойтись какою-либо одною из этих групп: оно нуждается и в суб'ективирующих, и в об'ективирующих деятельностях. Однако, этот нормальный случай достижим с трудом. Суб'ективирующие деятельности внушают всякому существу привычку приспособлять среду к себе, и оттого нелегко, вопреки этой привычке, научиться с такою же легкостью приспособлять себя к среде. И наоборот, нужно особое стечение благоприятных условий, чтобы индивид развил в себе обе эти привычки в одинаковой степени. Обычно эти условия не выполняются, и мы еще увидим, до чего это верно. Выходит так, что для одних

всего легче и проще пользоваться по преимуществу суб'ективирующими деятельностями, между тем, как другим больше даются деятельности об'ективирующие. Будет показано, что это зависит от соотношения целого ряда биологических и социологических условий. Итак, вообще говоря, две основные группы деятельностей могут совмещаться трояким образом. Во-первых, они могут быть доступны человеку приблизительно в равной степени. Затем, возможно преобладание суб'ективирующих деятельностей над об'ективирующими. Наконец, их пропорция может быть обратной—с перевесом в пользу деятельностей об'ективирующих.

Легко представить себе, как обеспечивается единство характера в двух последних случаях. Когда у человека преобладают суб'ективирующие деятельности, они естественно тяготеют друг к другу—по сходству, по внутреннему сродству, создавая тем самым основной фактор единства. Об'ективирующие деятельности, занимающие у такого человека подчиненное место, подбираются тогда таким образом, чтобы возможно меньше отличаться от суб'ективирующих, образующих скелет характера. Среди об'ективирующих деятельностей есть деятельности разной степени об'ективности, и наименее об'ективным из них легче всего совместиться у одного лица с преобладающей массой суб'ективирующих. Всем этим и обеспечивается достаточно единство характера, основанного на преобладании суб'ективирующих деятельностей. Таким же образом создается единство и у характеров с преобладанием об'ективирующих деятельностей. Только у них основу образуют последние, стягивающиеся воедино в силу своего внутреннего сродства, и к этой основе указанным образом примыкают наименее суб'ективные из суб'ективирующих деятельностей.

Трудно представить себе лишь, как возможно единство характера, соединяющего в равной мере обоего рода деятельности. Но оно должно быть возможно. Только для этого требуются особые условия, к которым мы еще вернемся.

Закрепим предлагаемые типы характеров определенными терминами. Характеры, основанные на равномерном развитии суб'ективирующих и об'ективирующих деятельностей, назовем *нейтральными*. Характеры с преобладанием суб'ективирования будем называть *суб'ективными*, а с преобладанием об'ективирования—*об'ективными*. Первые очень редки, вторые и третьи встречаются чаще всего. Оставляя в стороне первые, поясним сущность суб'ективного характера на примере Л. Толстого, а сущность об'ективного—на примере Шекспира.

ГЛАВА VII.

Толстой был моралистом. И не только в конце своей деятельности, когда стал посвящать нравственным вопросам особые сочинения. Он был всегда занят ими. Мы находим следы повышенных нравственных исканий и в ранних произведениях Толстого, и в дневнике его молодости. Это был моралист по призванию, а не под влиянием какой-либо моды. В нем всегда явственно звучал голос совести, и не умирала потребность *всю* жизнь приспособить к требованиям этого, порою неприятного, голоса. Прежде всего в этом и сказывается его принадлежность к характерам суб'ективным: вспомним, что собственно-нравственная деятельность принадлежит к деятельностям суб'ективирующим.

После этого естественно предположить, что у Толстого был и талант религиозного искателя и проповедника: ведь религиозная деятельность—одна из ярких суб'ективирующих деятельностей. Мы знаем, что Толстой действительно испытывал религиозную жажду и вечно сводил счеты с Богом. Это вполне в духе характера суб'ективного.

Люди этого склада настолько заслоняют собою все окружающее, что редко и плохо видят что-либо, кроме себя. У Толстого эта основная черта суб'ективного характера проявляется в разнообразнейших отношениях, начиная с пустяков и кончая очень серьезными вещами.

Толстому, как и многим другим людям его типа, приходилось неожиданно увлекаться вещами, ему до того неизвестными или непонятными, и им вдруг овладевал дух обличительства и прозелитизма очень забавного рода. Вот пример из переписки Толстого. В одном письме к Фету (дек. 1870 г.) читаем: „Получил ваше письмо уже с неделю, но не отвечал, потому что с утра до ночи учусь по-гречески. Я ничего не пишу, а только учусь... Невероятно и ни на что не похоже. Но я прочел Ксенофонта и теперь à livre ouvert читаю его. Для Гомера же нужен лексикон и немного напряжения. Жду с нетерпением случая показать кому-нибудь этот фокус. Но как я счастлив, что на меня Бог наслал эту дурь. Во-первых, я наслаждаюсь, во-вторых—убедился, что изо всего истинно-прекрасного и простого прекрасного, что произвело слово человеческое, я до сих пор ничего не знал, как и все—и знают, но не понимают; в-третьих—тому, что я не пишу и писать дребедени многословной никогда не стану. И виноват, и, ей Богу, никогда не буду. Ради Бога, об'ясните мне, почему никто не знает басен Эзопа, ни даже прелестного Ксенофонта, не говорю уже о Платоне, Гомере, которые

мне предстоят... Можете торжествовать: без знания греческого нет образования. Но какое знание? Как его приобретать? Для чего оно нужно? На это у меня есть ясные, как день, доводы..." Все здесь характерно для суб'ективной натуры. И это желание „показать комунибудь фокус" и тем заслужить щекотание самолюбия; и эта скоропалительная уверенность, что его, Толстого, увлечение Ксенофонтом и пр. открывает для всех новые горизонты на все прекрасное, до того яко бы никому неведомое; и эти укоры по адресу не знающих Эзопа и Ксенофонта, явствующие из того, что если их не знал Толстой, то уж и „никто" их не знал; и это внезапное и аффективное преклонение перед греческим, вытекающее из того, что этот язык понравился ему, Толстому: во всех этих забавных тирадах проявляется характер суб'ективный, все к себе и к своим впечатлениям приспособляющий. В том же роде и другое забавное письмо к известному философу 90-х годов, Н. Я. Гроту (в 1894 г.). Вот выдержка: „Я нездоров эти дни и поэтому читал и прочел в первый раз „Критику практического разума" Канта—и пришел в радостное восхищение. Мне кажется, что вы в своей работе о свободе воли, указавши на нелепые определения свободы новейших, напрасно оставили определение Канта, которое нельзя обойти.. Читали ли вы и давно ли читали „Критику практического разума?..." Итак, прочтя Канта и восхитившись им, Толстой опять из-за себя ничего не видит. Он не чувствует всей забавности ни того, что он, только что ознакомившись с книгой, уже проникся ее точкой зрения со всей догматической уверенностью, ни того, что обращается к профессору философии XIX века с вопросом, читал ли он одно из главных сочинений Канта. Конечно, нетрудно догадаться, что этот вопрос излишен, но для этого Толстому нужно было отрешиться от себя, от своих впечатлений и восторгов и заметить что-нибудь кроме себя: а для натуры суб'ективной это целая задача.

Эта заслоненность всего фигурой суб'екта является и господствующей чертой художественной деятельности Толстого. В книге Овсянико-Куликовского о нем показано, как обычно было для него изображать себя под разными видами. Герои Толстого—либо он сам, либо его олицетворенные мысли и вопросы. Его творчество суб'ективно до автобиографичности. Насколько естественно было для Толстого все заслонять собою, настолько же трудно было для него понять вещи, чуждые натуре суб'ективной. Например, известно, как он отнесся к драме Шекспира. Читая его разбор „Короля Лира", не знаешь, что подумать о Толстом, который при этом мимоходом допускает массу неточностей и не может понять самых простых вещей. Только сведя вопрос на психологию личности Толстого, догадываешься, что перед тобою демонстрация бессилия для натуры суб'ективной разобраться и вообще в драме, и в драме Шекспира в

частности. Толстой не оставил никаких заметных следов в истории русской и мировой драматургии, так как, будучи человеком суб'ективного склада, не был способен к столь яркой об'ективирующей деятельности, какова драматургическая. По той же причине он не может понять Шекспира. Требуя от последнего определенной оценки изображаемых характеров и ситуаций, Толстой навязывает ему нечто, очень естественное для суб'ективного характера, который ко всему подходит со стороны того, нравится ли оно ему, или нет. Но оценка не дело истинного драматурга, стремящегося лишь к об'ективному изображению лиц и положений.

Другое крупное недоразумение, в которое Толстой был вовлечен свойствами своего характера, состоит в непонимании им смысла и значения науки. Этого и следовало ожидать: ведь научное познание очень об'ективирующая деятельность. И нет ничего удивительного в том, что Толстой требует, чтобы наука свелась к изучению вещей, непосредственно полезных человеку, и даже не просто человеку, а самому Толстому: это—естественное следствие из суб'ективности его характера.

ГЛАВА VIII.

В бесчисленной литературе о Шекспире существует мнение, что автором знаменитых пьес, носящих его имя, был не какой-то актер Шекспир, а великий английский мыслитель Бэкон, прикрывшийся именем Шекспира, как псевдонимом. Серьезная критика относится к этой мысли совершенно отрицательно. Почему? Потому, что мы можем доказать документально авторство Шекспира, а не Бэкона? Нет. Этого, в сущности, доказать нельзя. Мы так мало знаем о Шекспире, что, подставив вместо него Бэкона, не узнаем ничего нового о действительном авторе „Лира" и „Макбета". Нельзя связать определенным образом Бэкона с творениями так наз. Шекспира. Факт замечательный. Кто бы ни был настоящим автором этих произведений, он не только не заслоняет их собою, но сам заслонен ими. Представим себе в этом положении Толстого. Вообразим, что исчезли без следа все биографические материалы о нем. Мы все же могли бы восстановить его духовный образ из его произведений, потому что Толстой глядит в них на нас с каждой страницы. Они не заслоняют его лица, а служат его довольно точными автопортретами. Нельзя себе и представить, что их автором мог быть, положим, Победоносцев или Менделеев. А о Шекспире такая легенда могла возникнуть и долго держаться, свидетельствуя, что не сюжеты и образы автора приспособлены к нему до автопортретности, а он себя приспособил к ним до того, что совершенно в них растворился. Это—черта высокой важности: она

говорит о характере об'ективном. И, действительно, то немногое, что мы о Шекспире знаем, подтверждает эту мысль.

Он был актером, и хотя неизвестно, чтобы он был великим актером, важно, что он отдал этой деятельности лучшие годы своей жизни. Его, очевидно, тянуло к театру, к лицедейству, к драматическому перевоплощению. Мы знаем, что деятельность драматического актера относится к разряду об'ективирующих.

Шекспир прославился в качестве драматурга, и только драматурга. Его немногочисленные поэмы очень слабы и сбиваются порою на драму. Его сонеты, иногда прочувствованные и лиричные, занимают второстепенное место по сравнению с его драмами. Притом они, повидимому, так неопределенно связаны с автором, что возникла и имеет за себя шансы мысль, будто Шекспир порой лицедействовал в них, т. е. старался изобразить в них то, чего с ним никогда не было, но могло быть с кем-нибудь. Очень характерная черта! Вместе с драмами, это рисует Шекспира, как драматурга по преимуществу. А деятельность драматурга, как и драматического актера,—об'ективирующая.

Наконец, то, как Шекспир выполняет свои драмы, вполне соответствует об'ективирующему характеру его творчества. Напрасно было бы искать в его драмах суда над их персонажами. Шекспир относится к ним, как к явлениям природы. Он прослеживает их мотивы, механизм их деятельности и их судьбу оком созерцателя и экспериментатора. Это как бы ученый, отдавший все свои силы воспроизведению воображаемого мира. В этом отношении, он совершенно аморален, за что ему и досталось от прирожденного моралиста Толстого.

Мы, знаем, что, актер и драматург, специалист об'ективирующих деятельностей, Шекспир был еще и удачливым театральным антрепренером. Бывают антрепренеры и антрепренеры. Одни, гонясь только за наживой, равнодушны к театральному делу. Оно для них лишь средство, только способ и источник извлечения дохода. Но настоящий, профессиональный, серьезный антрепренер любит театр, как таковой. Извлекая из него выгоду, он находит и прямое удовольствие в отдаче своих сил на службу театру. С другой стороны, подбор и организация серьезной труппы требует умения разбираться в людях, а для этого нужно тоже отдаваться делу. В итоге, если антрепренеры-промышленники движутся больше в плоскости суб'ективирующих деятельностей, то серьезные, деловые и профессиональные антрепренеры не могут обойтись только ими. Отдаваясь театру, подбирая труппу, им приходится не среду к себе приспособлять, а себя к среде. Для этого нужны деятельности об'ективирующие. Таким антрепренером был, повидимому, Шекспир.

Неуловимый в своем творчестве, артист и мастер драматического искусства, серьезный антрепренер—Шекспир выступает перед нами, как натура, предпочитающая, по преимуществу, деятельности об'ективирующие. Он—яркий образец об'ективного характера.

ГЛАВА IX.

От чего зависит то, что одни из нас обладают суб'ективным, другие об'ективным, а третьи нейтральным характером? Почему у одних равно возможны и суб'ективирующие, и об'ективирующие деятельности, тогда как у других преобладают либо те, либо другие?

Понятнее всего характеры нейтральные. Поскольку все живое неизбежно приспособляется к среде и ее к себе приспособляет, естественно, что встречаются случаи одинакового развития обоего рода деятельностей, т. е. характеры нейтральные. Но они должны бы быть правилом, между тем—повторяем—они—редкость, по крайней мере, в настоящее время. Очевидно, есть какие-то факторы, нарушающие правило и делающие его исключением. Когда мы учтем эти факторы и поймем, ка́к они создают условия для развития характеров суб'ективных или об'ективных, мы лучше отдадим себе отчет как в условиях возможности нейтральных характеров, так и в причинах их крайней редкости.

Где искать факторов, определяющих тип характера? Поскольку всякий характер представляет выражение взаимодействия индивида и среды, их надо искать в этих двух областях. Что касается индивида, то он может влиять на выработку типа своей биологической организацией. Следовательно, должен быть, прежде всего, биологический фактор характерообразования. Другой фактор коренится в условиях среды. По отношению к человеку мы можем сузить понятие о среде до пределов социальной среды. С тех пор, как мы знаем человека, он нигде не стоит лицом к лицу с природой в одиночку, а непременно, как „общественное животное“: общество и является для него прежде всего „средою“. Все, выходящее за рамки общественности, представляет—по сравнению с социальной средой—величину, чрезвычайно малую, и мы можем ею смело пренебречь. Таким образом, участие среды в характерообразовании мы можем представить в виде определяющего воздействия социальной среды, соответственно типу и степени ее строения. Наряду с биологическим фактором характерообразования существует, следовательно, и социологический.

Так как я занимаюсь здесь психологией характера лишь ad hoc, имея в виду поскорее перейти к характеру и творчеству Лаврова, я могу коснуться лишь бегло интереснейшего вопроса о том, как и насколько действуют в характерообразовании оба указанные фактора.

ГЛАВА X.

Человек суб'ективного характера, как мы видели на примере Толстого, устроен таким образом, что у него суб'ективное самочувствие заслоняет собою все об'ективное. Отсюда и происходит у него склонность к приспособлению об'екта к суб'екту, склонность суб'ективирования. Простая аналогия поможет нам понять, в каких биологических условиях коренится это заслоняющее положение суб'екта.

Когда у нас болит, например, зуб, эта боль заслоняет от нас все, кроме зуба, и тем больше, чем сильнее боль. Мы все воспринимаем по отношению к зубу и как бы с точки зрения зуба. У Л. Андреева есть рассказ („Бен-Товит"), герой которого из-за зубной боли проглядел распятие И. Христа, не имевшее прямого отношения к его зубу. В „Записках из подполья" Достоевского подробно развита целая философия зубной боли, исходящая из центрального значения этого явления для того, кто его переживает.

Но что̀ происходит при зубной боли? Каков ее биологический смысл? Прежде всего, тут есть какое-либо внутреннее расстройство в самом зубе. А затем, благодаря этому, нарушается то равновесие между органами, которое основано на их нормальном строе и действии. В организме все связано со всем, и как только эта норма нарушается для одной его части, это отзывается на всем. Боль и есть прежде всего выражение местного расстройства, а через него и общей органической дисгармонии. То обстоятельство, что боль заполняет собою сознание,—и тем безусловнее, чем она серьезнее,—является психологическим переводом той работы, которая происходит внутри больного органа, для восстановления его до нормы, и во всем организме, для возвращения к привычному равновесию между органами. Эта работа стремится устранить внутреннюю дисгармонию и сделать данный орган вновь неощутимым в общей экономии организма.

Нечто аналогичное больному зубу представляет собою и выступающее, все собою заслоняющее самочувствие человека. Как мы не чувствуем здорового зуба, хотя он у нас есть, так не ощущаем мы и своего я, когда оно внутренне здорово, т. е. когда в его организации нет никаких недочетов, когда в нем на лицо известное привычное равновесие функций. Если же в нем завелись недочеты организации или функционирования, оно так же заполняет собою сознание, как больной орган. Тогда мы исходим непременно из своего я и готовы все к нему приспособлять, лишь бы этим утолить боль обостренного самочувствия.

Те внутренние дисгармонии внутри нашего организма, которые обостряют наше самочувствие и тем создают в нас склонность к суб'ективирующим деятельностям, можно разделить на два разряда: это могут быть расстройства органической деятельности при целости организма, либо расстройства, вытекающие из недочетов самого строения организма. Первые можно назвать функциональными дисгармониями, вторые—конституциональными.

В ряду функциональных расстройств организма, обостряющих его самочувствие, одно из первых мест занимают дисгармонии, связанные с неравномерным ростом организма. Не все системы органов развиваются параллельно и одновременно, и оттого растущий организм беспрестанно меняет направление и темп своего развития, что и отзывается в сознании в виде повышенного самочувствия. Оттого в молодости все мы всего больше расположены к суб'ективированию, хотя у многих из нас, с наступлением зрелости, с прекращением органического роста, это проходит.

Другие функциональные расстройства, располагающие к суб'ективирующим деятельностям, связаны с процессами старения, выводящими организм из равновесия, и оттого многие, свободные от суб'ективизма в зрелые годы, проникаются им под старость.

Наконец, такие болезни, как туберкулез, ревматизм, геморрой и прочие более или менее длительные, хронические расстройства функционального порядка тоже склоняют к суб'ективированию, и бывает, что человек, совсем не суб'ективный до такой болезни, усваивает склонности суб'ективного характера после заболевания ею.

На ряду с этими более или менее преходящими органическими расстройствами, повышенное самочувствие с вытекающим из него предпочтением деятельностей суб'ективирующих вызывается коренными пороками самой организации человека. Сюда относятся болезни недоразвития или переразвития какого-либо органа, разные наследственные поражения и т. п. Действуя неизменно во всю жизнь человека, эти расстройства, называемые конституциональными, вечно сосредоточивают его внимание на себе самом. Отсюда склонность к суб'ективированию, составляющая основу характеров суб'ективных.

Если эта основа создается всякими внутренними, функциональными или конституциональными, дисгармониями, то отсутствие таких дисгармоний представляет основное биологическое условие возможности характеров об'ективных. Как не чувствуется здоровый орган, так не ощущается и гармонический организм. И оттого ему легко приспособлять себя к среде, т. е. предпочитать ряд деятельностей, в которых индивид как бы растворяется в среде, суб'ект как бы тонет в мире об'ектов, нисколько не страдая от этого.

Нередко это органическое здравие натур об'ективных осложняется врожденной или приобретенной вялостью жизненных реакций. Они до того не чувствуют себя, что не умеют во время и падлежащим образом отозваться на очередные требования момента. Это, впрочем, не обязательное, а лишь возможное осложнение.

Принимая во внимание, как редко встречаются люди без ощутительных органических расстройств, можно понять, что биологические условия благоприятствуют натурам суб'ективным гораздо больше, чем об'ективным. Эти последние—сравнительно редки. Если считаться с тем, что молодость и старение благоприятствуют характерам суб'ективным, то об'ективные натуры нужно искать главным образом среди людей зрелых; да и среди них немногие удовлетворяют трудным биологическим условиям характера об'ективного.

Сказанное отчасти об'ясняет нам также, почему так редки—почти до отсутствия—натуры нейтральные. В биологическом отношении им должна была бы соответствовать золотая середина: с одной стороны, они должны быть внутренне неуравновешенными, с другой—эта неуравновешенность должна быть очень умеренной. Первое делало бы их чувствительными к себе, второе мешало бы им слишком сильно ощущать себя. Но очевидно, что такой подбор организации имеет мало шансов на частое осуществление.

К этому беглому очерку биологических условий характерообразования я хотел бы сделать два замечания.

Из него видно, я думаю, что характер человека, насколько он зависит от биологических факторов, не есть что-либо постоянное: он может меняться не раз, и когда мы говорим о характере такого-то лица, мы должны иметь в виду, что этот характер есть как бы арифметическое среднее из тех колебаний, которым он мог и должен был подвергаться в разное время.

Затем, нужно заметить, что если основою суб'ективных характеров являются биологические дисгармонии внутри организмов, отсюда не следует, что это больные характеры. В психологии мы не занимаемся оценками, а только стремимся к пониманию. Если же перейти на оценочную точку зрения, то нет никаких оснований считать больными людей суб'ективного, а не об'ективного склада: все зависит от весьма условного мерила ценности, и можно найти и такое мерило, при котором людей об'ективных придется признать совершенно ненормальными.

ГЛАВА XI.

Переходя к социологическому фактору характерообразования, нужно иметь в виду, что общество, влияющее на сложение харак-

тера, не есть нечто, всегда одинаковое, и оттого и влияние его на характер складывается различным образом. В общем, эти различия определяются типом общественной организации. Одни из этих типов наиболее благоприятствуют одним характерам, иные—другим. Я опять должен быть и в этом вопросе наивозможно кратким. Проследим, как отражается на человеческих характерах типическая динамика общественных форм.

Насколько известно, исходной точкой общественности является небольшая орда в несколько десятков человек. Внутри ее незаметно следов какой-либо постоянной организации, хотя, в случае войн, периодических охот и т. п. экстренных положений, сами собой выдвигаются наиболее ловкие, или сильные, или удачливые; впрочем, с возвращением к нормальному существованию все вновь уравниваются. Техническое бессилие является характерной чертой членов таких примитивных обществ. Оно обусловливается, главным образом, их малочисленностью и отсутствием в их среде профессиональной дифференциации. Благодаря этой технической нищете, „первобытный" человек стоит беспомощным перед лицом природы. Он не умеет пользоваться ее силами в своих интересах и для сохранения своей жизни вынужден приспособляться к тем или другим естественным данным. Он зависит от всего,—от тепла и холода, ветра и бури, воды и суши, леса и степи и т. д., и его житейская ловкость сказывается, главным образом, в умении найти в природе в готовом виде то, в чем он нуждается. Иначе говоря, у него развиваются по преимуществу деятельности об'ективирующие. Поэтому, в условиях первобытной общественности характеры об'ективные относительно жизнеспособнее характеров суб'ективных.

Это можно подтвердить некоторыми любопытными фактами. Путешественники, наблюдавшие австралийских дикарей, отмечают их своеобразные драматические способности. В известных—праздничных—случаях все взрослые мужчины, составив цепь, изображают посредством танцев и мимики бег кенгуру. Этот „танец кенгуру" представляет синкретическое единство богослужения, драмы и балета, причем танцоры очень искусно копируют своеобразную наружность и повадки этого животного. Такие танцы известны у многих „дикарей". Поскольку драматическая игра является об'ективирующею деятельностью, нельзя не видеть в этих танцах широко распространенный признак натур об'ективных. Среди нас массовая, „соборная" драма такого рода едва ли возможна,—между прочим, и потому, как увидим, что наша общественность благоприятствует больше суб'ективирующим деятельностям и суб'ективным характерам. Дикари не только драматические актеры, но и способные художники. Кто не удивлялся, например, правдивости и художественной выразительности тех рисунков, которыми „перво-

бытный“ человек покрывал часто стены своих пещер? В самом деле, где он мог научиться искусству рисования, тонкой резьбы на кости и прочим нелегким операциям? Один русский исследователь „первобытного“ искусства справедливо заметил, что дикарь владел этим искусством, не учась ему, потому что, вечно прикованный к природе, он как бы инстинктивно повторял рукой и глазом ее контуры, которые он не умел изменять в угоду своим потребностям. Его искусство было деятельностью об'ективирующей по преимуществу. Об этом же свидетельствует и поразительная охотничья ловкость дикаря. Он умеет передразнить нужное ему животное, обмануть его своим свистом или видом и пр. Кажется, что на охоте он сливается со средой до растворения в ней,—черты характера об'ективного. Но, разумеется, все это—в масштабе убогой душевной жизни дикаря.

Нередко примитивная форма общественности переходит в более сложную. Путем ли естественного размножения или завоевания, или договорного слияния, маленькие орды численно разрастаются, становясь все больше и больше. Их первичная односторонность распадается: появляются признаки организации. Внутри такого общества намечаются различные племенные или просто территориальные группы. Разными путями появляется экономическое расслоение населения. Скоро к нему присоединяется, а, может быть, и раньше него появляется, расслоение профессиональное. Жизнь становится сложнее. Положение индивида делается зависимым от сочетания множества условий. Никто не уверен в завтрашнем дне, и потому ему приходится биться в тисках ежедневной нужды. В этой борьбе необычайно обостряется личное самочувствие. Ему научаются приносить в жертву все и всех. Доминирующим фактором все более и более становится личный интерес. Это содействует возрастанию числа и напряжения суб'ективирующих деятельностей,—благоприятная почва для урожая натур суб'ективных. Благодаря экономическому и, особенно, профессиональному расслоению общества, возрастает также сумма и качество технических средств, которыми может распоряжаться человек. Теперь он не должен рабски приспособляться к природе. Управляя ею в своих целях, он ее к себе приспособляет. И это, в свою очередь, благоприятствует развитию суб'ективирующих деятельностей. Правда, биологические условия время от времени выбрасывают на жизненную сцену людей, одаренных в смысле об'ективных натур. Но хаотическая необеспеченность личного положения, случайности побед и поражений расшатывают эти от природы об'ективные натуры, переделывая их на более суб'ективный манер или просеивая в небытие. А тех, кому природа дала задатки суб'ективной натуры, неуверенная и шаткая жизнь ведет еще дальше по пути

суб'ективизма. Так этот строй благоприятствует натурам суб'ективным, низводя до минимума натуры об'ективные.

В существенном, это и наша среда,—среда современного европейского общества. Она, конечно, много сложнее теперь, чем в древней Греции, или в Риме, или в Италии и Нидерландах XV—XVI вв. Но социальный тип ее тот же. И оттого наше время изобилует характерами суб'ективными, среди которых теряются редкие об'ективные.

Когда-либо этот строй должен смениться другим, в котором исчезнут экономические неравенства, и все будет организовано на основе чисто профессионального разделения труда. Это создаст новые условия личного существования. Жизнь, более организованная, чем теперь, перестанет походить на лотерею. Соединенные в мощные и гармонические коллективные организации на основе разделения труда, люди овладеют природой и приспособят ее к своим потребностям. Это разовьет в них склонность и способность к деятельностям суб'ективирующим. Но обеспеченное положение личности в обществе, притупив острие социальной борьбы, погасит пламень повышенного самочувствия. Человек перестанет быть окруженным самим собою. Это расположит его к деятельностям об'ективирующим. Так грядущее общество будет культивировать в людях и суб'ективирующие, и об'ективирующие деятельности. Соединяясь в одном лице, они будут давать в итоге характеры, более или менее близкие к типу нейтральных. Им принадлежит будущее. Наша же среда, слишком отличная от типа грядущего общества, почти не позволяет нам понять, как именно произойдет то соединение.

ГЛАВА XII.

Лавров был общественным деятелем, ученым и философом. В психологическом отношении общественная деятельность, являющаяся разновидностью нравственной, принадлежит к деятельностям суб'ективным. Занятия ученого и философа представляют деятельности, по преимуществу, об'ективные. Рассмотрим, как те и другие складывали об'ективный характер Лаврова.

До середины 60-х годов Лавров, как будто, не обнаруживал склонностей и вкусов политического деятеля. Наука и философия—вот почти исключительные предметы его интересов в молодости и в первые зрелые годы. Судя по этому, можно подозревать, что, предоставленный только себе одному, Лавров так и остался бы до конца жизни ученым и философом. Но как раз около середины 60-х годов произошли некоторые события, совратившие его с этого пути.

Это был, прежде всего, поворот в общественных настроениях, связанный с определившимся содержанием и ходом „великих реформ", особенно—реформы крестьянской. Надежды людей „кануна освобождения" на коренное преобразование строя русской общественной жизни оказывались все более и более несостоятельными по мере того, как правительство принялось за осуществление реформ. Все видели, что дело ограничивается изменениями „существующего строя", нисколько не посягающими на его „основы". Ни в какой другой области не довелось испытать таких разочарований, как в крестьянской реформе. Положение крестьян, освобожденных не только лично, но в значительной степени и от земли, оказывалось сплошь и рядом экономически худшим, чем до реформы. И так как все преобразования осуществлялись тогда сверху, а не по желаниям и указанию „общества", т. е., прежде всего, передовой интеллигенции, то разочарование общественных кругов в реформах вылилось, с одной стороны, в недовольство властью, а с другой—в сознание необходимости независимой общественной деятельности, которая могла бы и должна была бы исправить ошибки власти. Это сознание осложнялось у многих и чувством вины в том, что передовые общественные силы не сделали необходимых усилий для предотвращения хода правительственной политики. На этой основе выросло позднее „народническое" движение, среди которого находим, между прочим, и Лаврова, заразившегося духом времени уже в силу своей принадлежности к той передовой интеллигенции 60-х годов, в которой этот дух и воплотился прежде всего. Друг одного из вождей тогдашнего либерализма, Кавелина, Лавров, однако, не был до своего обращения в социализм настоящим либералом, хотя его не признавали своим и радикалы 60-х годов во главе с Чернышевским. Занимая промежуточное положение между этими станами передовой интеллигенции того времени, Лавров постепенно приближался к ее более радикальной части, именно под влиянием вышеуказанных разочарований и связанных с ними проектов общественной самодеятельности, и это „полевение" и было, вероятно, одною из причин, потревоживших Лаврова в уюте его ученого кабинета и побудивших его подумать о роли публициста и политика. К этому присоединилось затем и влияние правительственного режима второй половины 60-х годов, сказавшееся как вообще, так и относительно Лаврова в частности. Все более и более определившийся реакционный курс будил и подогревал оппозиционный дух во многих,—не минул он и Лаврова. А когда этот курс получил для Лаврова и нарочитое выражение—в виде ареста и последовавшей административной ссылки нашего философа в Вологодскую губернию, этот дух должен был в нем еще усилиться и решительно столкнуть его с чисто-созерцательной до-

роги ученого и мудреца. Однако, как ни могущественны все эти влияния и побуждения, мы ошибемся, подумав, что Лавров поддался им легко и охотно. Совсем напротив: потребовалось не мало времени, чтобы они оказали на него надлежащее действие, да и то, на иной взгляд, действие не вышло „надлежащим"... В ссылке, если верить воспоминаниям Сажина[1]), Лавров долго не мог представить себе, что и его жизни произошел перелом. Он все думал, что вскоре нелепость ссылки по отношению к нему, кабинетному человеку, выяснится, где следует, и он вернется тогда к своим петербургским ученым занятиям. В таких надеждах, между тем, протекло не мало времени, пока Лавров не проникся своим новым положением настолько, чтобы почувствовать себя „общественным деятелем" и под влиянием этого чувства написать свои полупублицистические, полу-ученые „Исторические письма". Однако, и после этого он все еще мечтал об исключительно ученой деятельности, и этих мечтаний не остановило даже то, что, прибегнув для своего освобождения к бегству из места ссылки, он стал заведомо „политическим" эмигрантом. Казалось бы, тут и конец ученым планам, а вместо того, едва устроившись в Париже, Лавров сейчас же берется за чисто-ученое предприятие, вместе с известным антропологом Брока, пишет ряд французских статей по антропологии, возобновляет свои занятия историей мысли, конспект которых успел набросать, будучи еще в России под арестом,—короче, ведет себя так, точно бы и не собирался никогда менять чисто-ученого характера своей жизни. И только „обязывающее" положение политического эмигранта, да вести из России о нароставшем „народническом" движении, одним из вождей которого (если верить Сажину, неожиданно для себя самого) оказался Лавров, как автор „Исторических писем",—только эти „факторы" побудили, наконец, Лаврова почувствовать себя в самом деле общественным деятелем, а затем стать и вождем целой политической партии. Краткий смысл всей этой долгой истории, полагаем, достаточно ясен: несмотря на крайне неблагоприятные внешние условия, систематически мешавшие Лаврову заниматься такими об'ективирующими деятельностями, как научная и философская, он все-таки не покидал этих занятий, находя, очевидно, в себе задатки натуры об'ективной. А когда он, наконец, втянулся в навязанную ему роль политика и публициста и предался общественной деятельности, являющейся отраслью нравственной, следовательно— по существу принадлежащей к деятельностям суб'ективным, то ни в психологической мотивировке этого шага, ни в характере своей последующей обще-

[1]) Они напечатаны П. Витязевым в статье: „П. Я. Лавров в воспоминаниях современников", Голос Минувшего, 1915 г., №№ 9—10.

ственной деятельности не обнаружил привычек и вкусов натуры суб'ективной, а так и остался человеком определенно об'ективного склада. В этом мы сейчас убедимся.

Выше мы упомянули о сдвиге в настроениях передовой интеллигенции около середины 60-х годов и о том, что усилившееся тогда стремление к общественной деятельности у многих осложнялось и окрашивалось сознанием своей „вины“ перед „народом“. Это сознание зародилось и развилось под влиянием психологии „кающегося дворянина“, как назвал Михайловский людей, у которых чувство социальной ответственности складывалось, как реакция по поводу и против их собственного социально-привилегированного, дворянского положения. Психология кающегося дворянина обладала большою мотивирующею силою и особенно часто склоняла к общественной деятельности. Кающимся дворянином был и Лавров, и в том, что он стал общественным деятелем, некоторую мотивирующую роль сыграла его психология кающегося дворянина. Прослеживая существо этой „внутренней причины“ интересующего нас явления, мы вновь убеждаемся, что Лавров был на редкость об'ективной натурой.

Лавров не принадлежал к числу тех кающихся дворян, у которых элемент покаяния был доминирующей нотою нравственного сознания и одною из главных пружин всей жизни. Чувство „вины“ перед „народом“ превращалось у них в могущественный аффект, в неутомимую потребность личного самоотречения и самопожертвования в интересах этого „народа“. Увлеченные этим аффектом, они сплошь и рядом не могли и не хотели слышать о чем-либо другом, кроме героически-искупительной деятельности. Такой „моноидеизм“ делал их в известных отношениях ограниченными и слепыми, и, вероятно, не раз возглашали они, подобно одному из своих современников: „К черту и „разумный эгоизм“ и „мыслящий реализм“, и к черту всех этих лягушек и прочие предметы наук, которые заставляли нас забывать о народе! Отныне наша мысль должна была всецело принадлежать массам...“[1]). Эта энергическая тирада выражает настроение молодого человека, только что прочитавшего и обдумавшего „Исторические письма“ Лаврова, где эти покаянные чувства и речи эпохи нашли себе одно из самых ранних и зрелых мотивированных отражений и воплощений. Но напрасно стали бы мы думать, что и автор „Исторических писем“

---

[1]) Так вспоминает о своих тогдашних чувствах Н. С. Русанов. Выдержку из его воспоминаний, характерных для эпохи, мы заимствуем из книги В. Богучарскаго: „Активное народничество семидесятых годов“, 1912 г., стр. 106. В рецензии Л. Дейча на эту книгу показание Русанова оспаривается, без достаточных, впрочем, оснований. Показание это подтверждается отчасти воспоминаниями д-ра Аптекмана.

был во власти таких же чувств. „Требования уплаты за прогресс,— говорил Лавров в заключении своих „Писем“,—не могут быть игнорированы развитою личностью“[1]). Не могут быть игнорированы,—как мало аффекта в этом заявлении! Не так из'ясняется человек, сжигаемый пламенным сознанием своей „вины“... Лавров сохраняет всю свою рассудительность и, вместо того, чтобы посылать „к черту“ все, не относящееся непосредственно к „народному делу“, в том числе науку, искусство и пр., он хладнокровно рекомендует: „Примиримся же с фактом, что человечеству для его развития было необходимо очень, очень дорогою ценою приготовить себе педагогическую семинарию и более развитое меньшинство, чтобы наука и разносторонняя жизненная практика, мышление и техника, *накопляясь в этих центрах,* постоянно разливались на бо́льшее и бо́льшее число людей“[2]). Лавров не советует предаться одной лишь популяризации культурных благ: он, как видим, предполагает и продолжение „накопления“, творчества этих благ. Сознание „вины“ не умерщвляет в нем потребности участвовать и в этом процессе, не имеющем чисто „искупительного“ значения. „Я,—пишет он еще,—сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и в будущем. Если я развитой человек, то я обязан это сделать, и эта обязанность для меня очень легка, так как совпадает именно с тем, что составляет для меня наслаждение: *отыскивая и распространяя* более истин, уясняя себе справедливейший строй общества и стремясь воплотить его, *я увеличиваю собственное наслаждение и в то же время делаю все, что могу, для страждущего большинства* в настоящем и в будущем. Итак, мое дело ограничивается одним простым правилом: живи сообразно тому идеалу, который ты сам себе поставил, как идеал развитого человека!“[3]). Следуя этому „правилу“, Лавров не приносил себя в жертву во имя „масс“. Сохраняя полное самообладание, он предписывал себе задачу общественной деятельности не столько под влиянием непосредственного нравственного побуждения, сколько на основании целого ряда теоретических соображений, изложенных им в „Исторических письмах“. Если мы вспомним, что нравственная деятельность по преимуществу свойственна людям суб'ективного склада, а склонность к теоретическим занятиям и мотивациям характеризует натуры об'ективные, мы найдем, что в процессе перехода от чисто научных интересов к деятельности политика и публициста, поскольку этот переход совершился у Лав-

[1]) Исторические письма, редакция изд. 1870 года, СПБ., 1905 г., изд. Артюшина, стр. 264.

[2]) Там же, стр. 59. Курсив наш.

[3]) Там же, стр. 63. Курсив наш.

рова под влиянием, главным образом, теоретических соображений, сказались черты натуры об'ективной.

ГЛАВА XIII.

Отдавшись политике и публицистике, Лавров вступил, тем самым в полосу суб'ективной деятельности. Но, следя за тем, как он выполнял обязанности общественного служения, мы вновь убеждаемся в глубокой об'ективности его характера.

Являясь отраслью нравственной деятельности, политика и публицистика, однако, не столь суб'ективны, как простая, лично-нравственная деятельность, направленная на благо ближнего. Политик и публицист имеют в виду другой предмет—общественное целое, и это обстоятельство сильно видоизменяет их деятельность, сообщая ей почти об'ективное значение. В этой деятельности одной из главных движущих пружин продолжает оставаться совесть: она диктует нравственный идеал, по которому должно быть устроено общество. Но общество столь своеобразный об'ект, что не легко применить к нему сравнительно простой личный идеал. На всех почти ступенях своего существования и развития общество представляет совокупность людей, поставленных в такие взаимные отношения, что идеалы, годные для одних, оказываются негодными для других, и насильственная прививка столь разнородному организму одних и тех же норм, если бы она была вообще возможна, имела бы следствием только ослабление целого и ухудшение положения некоторых из его частей. Эта несоизмеримость между чисто-личными идеалами и общественно-возможными нормами вытекает из коренного различия между личностью и обществом. Личность есть конкретное единство, в котором части и органы настолько подчинены целому, что, в нормальных условиях, род жизни, целесообразный для целого, благотворен и для его частей. Иначе организовано общество, почти на всех ступенях своего развития. Здесь целое слагается из взаимодействия относительно самостоятельных разнородных частей, различие которых покоится на общественном разделении труда. Этот вид дифференциации оставляет частям общественного целого гораздо большую независимость друг от друга и от целого, чем физиологическая дифференциация, так как всякая профессионально-обособленная группа людей, оторванная от других сотрудничающих с нею групп и от общества в целом, которое она образует вместе с ними, может вести самостоятельное существование, приняв на себя функции других частей и всего общественного целого. Правда, для этого требуется наличие некоторых благоприятных условий, отсутствие которых сильно затрудняет этот процесс регенерации целого из части, но об этом сейчас нет речи.

Важна вообще возможность такой регенерации. Правда и то, что и некоторым индивидам присуща аналогичная регенеративная способность.

Многие животные, из числа просто организованных, разрезанные на части, развиваются в цельные особи. Но смысл этого явления совсем иной, чем в случаях общественной регенерации. Указанная биологическая регенерация целого из частей основана на том, что, вследствие относительной однородности целого, каждая его сегментарная часть повторяет в меньшем масштабе устройство целого. Если можно так выразиться, здесь часть является предустановленным целым. Части разнородного общества, напротив, не похожи на целое, и чтобы восстановить утерянное целое, они еще должны *стать* целыми, для чего требуется не мало усилий. Именно возможность такой регенерации общественного целого из его частей указывает на относительную независимость этих последних как друг от друга, так и от целого. Поэтому-то нельзя предполагать наперед, что идеал, выработанный личностью, организованной иначе, чем общество, будет соответствовать благу всех частей общества и благу общества в целом. Лично-нравственные идеалы, даже самые возвышенные, должны сплошь и рядом перерабатываться в соответствии с об'ективным строением общества, если их хотят воплотить в жизнь последнего. Деятельность политика и публициста, направленная именно на такое воплощение лично-нравственных норм в общественную форму, представляет поэтому сочетание деятельностей нравственной и познавательной, именно, деятельностей социолога и историка, так как принципы строения общества составляют предмет социологии, а его конкретное развитие—предмет истории. Пропорции, в которых соединяются эти деятельности в отдельных случаях, могут быть очень различны, как неодинакова бывает и их слаженность. Здесь наряду с решительным преобладанием суб'ективно-нравственного момента постановки идеалов, мало и плохо спаянного с об'ективным изучением общества, встречаются и случаи обратного рода, когда об'ективная сторона деятельности сообщает свою окраску всей деятельности в целом, почти подавляя собою суб'ективную функцию идеализации. Пример политической деятельности первого рода—многие из утопических социалистов, второго—Маркс. Между этими крайностями располагаются более умеренные формы сочетания в политике суб'ективности и об'ективности.

Как характерно для об'ективной натуры Лаврова, что всем другим проявлениям суб'ективной деятельности он предпочел деятельность политика и публициста—едва ли не самую умеренную их форму, почти переходящую в деятельность об'ективную. Притом, политическая деятельность Лаврова приближается скорее к

типу марксистской, чем к типу утопически-социалистической. Проводя в общественное сознание известные нравственные идеалы, требуя „воплощения в общественные формы истины и справедливости", он руководился не только указаниями своей личной совести, но и смыслом исторического процесса, об'ективно познанным (хотя и с помощью „суб'ективного метода"). Лавров—один из самых „ученых" политиков и публицистов, какие только известны. Он всегда старался давать своим политическим действиям и проектам об'ективно-научную мотивировку, и от всякого сознательного, хотя бы и рядового, гражданина требовал, по возможности, того же. Существенною особенностью той народнической группы 70-х годов, которой усвоено название „лавристов", и идейным вдохновителем которой был Лавров, является требование от всякого рядового работника серьезной научной подготовки. Об'ем ее был так значителен, что если бы программа „проходилась" полностью, на активную деятельность оставалось бы, вероятно, уже не много сил и охоты. Сажин вспоминает, что, к его ужасу, Лавров однажды заявил ему, что он решил прочесть в одном из эмигрантских кружков... курс высшей математики!—и это в целях политической подготовки будущих активных деятелей... Вот штрих характера об'ективного!

Противники „лавристов"—„бакунисты" 70-х годов—упрекали последователей Лаврова в том, что, за сборами к активной пропаганде, они не поспевали приступить, как следует, к настоящему делу—борьбе с политическим врагом. И действительно, лавристы не отличались особенной политической активностью, и вся их „борьба" сводилась, в большинстве случаев, к операциям более или менее просветительного характера. Это вообще свойственно людям, лично склонным к умственной, познавательной работе, личностям об'ективного склада, тогда как непосредственное нравственное побуждение, господствующее у натур суб'ективных, всегда стремится перейти в более или менее конкретное действие. Если такова была по своим преобладающим вкусам политическая паства Лаврова, что же сказать о самом пастыре! Она занималась, по крайней мере, пропагандой, для чего и шла „в народ". Лавров же—как злорадствует в своих воспоминаниях о нем Вырубов [1])—будто только и делал, что сидел в своем ученом кабинете и, ни мало не заботясь о своих юных последователях, посылал их в Россию, часто на погибель, которая ему самому, конечно, не угрожала в его „прекрасном далеке". Покойный позитивист является в этом наблюдении очень кривым зеркалом. Брошенная им на Лаврова тень совер-

[1]) „Революционные воспоминания", в Вестнике Европы, 1913 г., № 2, стр. 59—70.

щенно не соответствовала действительности и имела своим источником скорее всего личную неблагожелательность, с какою этот самовлюбленный и излишне высокомерный наблюдатель всегда относился к Лаврову. Но, оставляя в стороне пристрастную преувеличенность его свидетельства, надо признать, что и здесь дым был не без огня. Трудно себе представить Лаврова даже и в скромной роли активного народника-пропагандиста,—так мало был он склонен к непосредственно-активной политической деятельности. Едва ли не единственным проявлением такой активности был в его жизни побег из глуши гор. Кадникова, Вологодской губ., в Петербург, а оттуда за границу. Но и тут Лавров сыграл больше пассивную роль, так как и инициатива, и план побега, и его осуществление принадлежали не ему, а Г. А. Лопатину, который буквально „увез" нашего философа, как встарину „увозили" невесту, вопреки воле ее родителей. При таких данных характера, об'ективного до степени созерцательности, идти самому „в народ" было для Лаврова так же невозможно, как стрелять из пушек, даром, что он преподавал артиллерию и имел чин полковника. По словам Сажина, Лавров всего однажды-то и видел артиллерийскую стрельбу, да и то было на полигоне. Но это не мешало ему по-своему любить и знать теорию артиллерийского дела, как неучастие в хождении в народ не препятствовало ему взять на себя в политике роль ученого консультанта. Если это не нравилось людям ярко-суб'ективного склада, обладавшим кипучим темпераментом бойцов, какими были Бакунин и наиболее типические „бакунисты" 70-х годов, если в одной известной эпиграмме того времени профессор Лавров изображался верхом на раке прогресса, едущим не вперед, а назад, в этом мы должны видеть психологический конфликт двух типов человеческих натур,—и в свете этого конфликта об'ективный характер Лаврова обрисовывается с четкостью фотографии, снятой при вспышке магния.

Что́ же удивительного в том, что наибольшее право на почетную известность он стяжал себе в науке и в философии,—областях, в которых он начал свою деятельность, которым посвятил и большую часть своих сил впродолжение своей жизни и в которых находил наибольшее удовлетворение, удаляясь туда от треволнений политической жизни: так и подобает натуре об'ективной.

И в какой тяжелой обстановке приходилось Лаврову заниматься наукой и философией... На него обрушились все бедствия эмигрантского жития. Цензурно-запретный в России, он не мог писать под своим действительным именем. Надо было скрываться за псевдонимами, которые, к тому же, приходилось часто менять, потому что Лавров писал всегда на один манер и не умел маскироваться. Литературный труд плохо обеспечивал его существование.

По заведенному и непереводящемуся в России порядку, случалось, что статьи Лаврова, с трудом помещаемые, вовсе не оплачивались. Практически беспомощный, с головой ушедший в свои книги и размышления, он не умел пристроиться к какой-либо другой деятельности, и если бы не благородная помощь нескольких друзей, складчину обеспечивавших ему небольшую пенсию, ему пришлось бы доживать тяжелую и беспріютную старость, может быть, с перспективой голодного конца. Надо прочесть самому его жуткое письмо к этим друзьям, надо вникнуть в предлагаемые им здесь планы с целью выпутаться из тяжелых цепей почти нищенского существования, чтобы понять ужасные материальные и моральные условия, в которых он был вынужден жить, и оценить героические усилия, которые он делал, чтобы не прервать навсегда своих любимых научных занятий. К тягостям этой обстановки присоединялись горестные утраты близких лиц, скрашивавших одинокую жизнь мыслителя. Вдобавок, по какой-то злостной иронии судьбы, ему привелось испытать и еще одну тягчайшую утрату,—потерю законченной рукописи первого тома „Истории мысли", труда многих лет, зрелого результата широко задуманного плана. Не всем суждено подвергаться такому граду бедствий. Еще меньшее число людей способно выдержать их и уцелеть настолько, чтобы работать и работать, не переставая, до конца жизни. В какой душевной глубине должны были корениться научно-философские интересы Лаврова, чтобы удержаться и давать свежие побеги, вопреки всем „вихрям враждебным", и какую крепость и цельность об'ективного характера рисует нам эта изумительная устойчивость и постоянство духовных стремлений!

ГЛАВА XIV.

В памяти резко запечатлеваются и, как живые, встают некоторые типические моменты жизни Лаврова. Вот вы видите его в Петербурге конца 50-х годов, в гостеприимном доме архитектора Штакеншнейдера, где собирался ученый и поэтический цвет тогдашнего Петербурга. Внешне незаметный, немного скучный, он сдержан, говорит мало, и все больше на серьезные темы. Но сквозь суровый внешний облик светится душа человека не от мира сего, мечтателя и поэта отвлеченной мысли, боящаяся, впрочем, полетов фантазии, но близкая и понятная романтически настроенной, женственно-чуткой душе молодой девушки, дочери хозяина, оставившей нам тонко-вычерченный образ „раннего" Лаврова [1]). А вот воспо-

[1]) „Из записок Е. А. Штакеншнейдер", Русский Вестник, 1901 г., № 6 и № 8, особ. стр. 416—419.

минание останавливается на одной из редких встреч двух едва ли не умнейших людей 60-х годов—Лаврова и Чернышевского. „Как вы, может быть, помните,—рассказывал об этом Чернышевский г. Пантелееву,—в „Современнике“ несколько прохаживались насчет Петра Лавровича; в обществе, хотя и редко, мы встречались, но, конечно, держались друг от друга в стороне... но вот как-то довелось мне выходить с ним вместе из заседания комитета Фонда; извозчик сразу не подвернулся; идем мы с ним в одном направлении, разговорились; да и проходили мы по улицам Петербурга до рассвета, все друг-друга до квартиры провожали, а разговор никак не кончается, наконец, зашли ко мне и еще часа два проговорили. Да,—подумавши, прибавил Чернышевский,—глубочайшее уважение имею к Петру Лавровичу“ [1]). Только в ранней молодости бывают такие забавные встречи,—да у людей „теоретических“, натур об'ективных, всего больше возлюбивших процесс мышления, своего и чужого, и находящих величайшее наслаждение в обмене тем, что им всего дороже,—мыслями. Но этим людям хорошо и наедине с собою, когда в тиши зреют и наполняют душу радостным трепетом новые и новые мысли. Так и Лавров, очутившись в Кадниковской глуши, подолгу засиживался по ночам в своем рабочем кабинете и много думал, ходя по комнате из угла в угол, с тем сомнамбулизмом созерцательной натуры, который как-то окрыляет душу, делает мысль легкой и свободной и как бы позволяет ей оторваться от почвы и нестись куда-то вдаль, под такт равномерно звучащих шагов. Страж, приставленный для наблюдения за ссыльным, так привык к этой манере Лаврова, что только посматривал по вечерам в освещенное окошко кабинета, успокаиваясь при виде мелькавшей в нем через занавесь тени нашего философа: значит,—все в порядке... И держался этого успокоительного мнения, точно бы речь шла о регулярном явлении природы, так что, когда Г. А. Лопатин, выполняя план побега Лаврова, надумал обмануть бдительность стража, поместив в кабинете Лаврова его мать и условившись с нею, что она будет ходить всю ночь из угла в угол,—средство оказалось отличным: мелькающая тень ввела охрану в заблуждение, а тем временем Лавров был уже далеко. Вот побег, основанный на истинном характере своего рода нового „перипатетика“! Наконец наш „перипатетик“ в Париже. Его небольшая квартирка напоминает библиотеку: везде книги. В свободное от политических посещений и бесед время, он дома и усердно работает, читая на четырех языках наиболее выдающиеся новинки научной и философской литературы, набирая материал для своего капитального труда по истории мысли и продолжая писание уже начатых его частей.

[1]) Л. Ф. Пантелеев: „Из воспоминаний прошлого“, 1905 г., стр. 167—8

Он сам готовит на спиртовке свой ежедневный кофе. В обеденное время он, из года в год, трапезничает все в одном и том же ресторанчике за 1 франк. И так проходит много лет, исполненных труда, чистых познавательных радостей, политических успехов, неудач и разочарований. Кругом грохот, суета, блеск и лихорадочная жизнь мирового города. Сменяются люди, взгляды, вкусы и моды, весь мир, незаметно, но верно, преображается все больше и больше. Подступает старость, и уже недалек и конец жизненного пути. А Лавров все тот же. Всего больше его занимают судьбы мысли, растет необ'ятный материал по ее истории, все труднее и труднее становится обозревать ее перспективы в бесконечной сложности событий и течений. Дрожащая рука заносит на бумагу последние мысли о мысли. Но уже нет сил работать, усталое сердце перестает биться. „История мысли" Лаврова оборвалась на полуслове. Но не обогатилась ли она историей целой жизни, во всем и всегда бывшей, прежде всего, историей мысли?..

Таково удивительное единство этого об'ективного характера. Какие естественные данные лежали в основе этого единства? Повидимому, Лавров обладал редким внутренним равновесием. Знавшие его лично говорят об его обычной корректности, тактичности и обаятельной любезности. „Всегда с улыбкою и по-джентльмэнски вел спор П. Л. Лавров",—рассказывает г. Пантелеев [1]). Писал Лавров спокойно и уверенно, не торопясь с выражением своих мыслей, не подчеркивая их в изложении аффективными примесями, без восклицаний и многоточий, деловито, сухо и серьезно. В его слоге не чувствуется нервной напряженности, не видно, чтобы, обдумывая и записывая свои мысли, он кипел затаенной страстностью буйного темперамента. Есть писатели, нарочно замораживающие свои мысли и слова,—у Лаврова, очевидно, в этом не было никакой надобности: и без этой маски спокойствия он был достаточно спокоен. Никогда не выставлялся он на первый план со своим я. Как в его писаниях неизменно господствует оборот pluralis modestiae и, вместо „я", он пишет обычно „мы", так и в его жизни радости и горести этого я оставались больше при нем. Вытерпев не мало страданий, он не оглашал мира своими жалобами, не винил в своих бедах природу, людей и Бога и тревно отделял „домашние" переживания своего личного микрокосма от судеб и дел всемирно-исторических и космических. Очевидно, все стороны его существа находились в нормальном равновесии, и оттого, не суживаемая узко-суб'ективными интересами и предпочтениями, его душа была широко раскрыта для всех впечатлений бытия, умела легко и просто воспринимать их как бы an und für

[1]) Из воспоминаний прошлого, 199.

sich, пламенея прежде всего и больше всего огнем об'ективного интереса и стремясь обнять и проникнуться ими до того психологического тожества с ними, когда явственно чувствуют истину самих вещей.

ГЛАВА XV.

По известному выражению Фихте,—каков человек, такова и его философия. Вернее было бы сказать, впрочем, что характер человека не столько прямо определяет его философию, сколько ограничивает круг тех философских возможностей, обусловливаемых в каждом случае характером социальной среды и уровнем предшествующей философии, которые он застает готовыми и из которых затем выбирает, следуя своему характеру, наиболее подходящую. В этих пределах, типическим характерам соответствует своя типическая философия. У людей суб'ективного склада своя особая философия, непохожая на философию натур об'ективных.

Натуры суб'ективные предпочитают в философии вопросы и задачи, в виду которых человеческое сердце не может остаться равнодушным и беспристрастным. От прикосновения к ним оно дрожит и трепещет за себя, за судьбу и назначение человеческого я. Эти вопросы касаются судьбы души, здесь и за гробом, сущности и относительного могущества добра и зла, наличия или отсутствия в мире правящего начала, его отношения к мирку человеческой жизни и конечного смысла всего сущего, особенно же—нашего собственного существования. Все эти вопросы вертятся вокруг интересов и потребностей нашего я; тот или иной ответ на них отражается прежде всего на его самочувствии и самосознании, и наоборот—его самоощущение накладывает свою печать на эти ответы. Поэтому, получая эти последние, невольно заботятся не только об их истинности, но, по возможности, об их утешительности. Развивая на этой основе целые мировоззрения, человек углубляется не столько в природу, в об'ективную среду, сколько в себя самого, проникая до самых глубоких и интимных корней своего существа. Из этих темных глубин он выносит ответы то радостные, то мрачные, но всегда ослепительно определенные и суб'ективно режущие. Озаряя ими мир, жизнь и судьбу, создают во всех этих проявлениях бытия каждый раз особое распределение света и тени, различные перспективы и планы устройства вещей. Может быть, в этих ответах выражаются не только различные постановки суб'екта, человека относительно мира, но и особые постановки мира относительно суб'екта. Нельзя отрицать того, что во вселенной, в невообразимом множестве ее форм и сторон, могут быть и такие, для восприятия которых суб'екту необходимо одно-

временно углубиться и в себя, и что при этом можно увидеть не только себя в космической проекции, но и космос, в его особых формах, доступных, возможно, только в суб'ективной проекции.

Суб'ективируя таким образом об'ективный мир, суб'ективные натуры, может быть, бессознательно, стремятся преодолеть этим то фатальное одиночество, ту оторванность от целого, которые являются неизбежным следствием повышенного самоощущения. Обостренное чувство нашего я обводит нас как бы заколдованной чертой, за которой все, не отмеченное тембром суб'ективности, кажется далеким и чуждым. Мы не находим ничего общего между собою и им. Нам приходится надеяться только на себя, если мы чувствуем себя достаточно сильными; или мы вынуждены распространить категорию суб'екта на всю об'ективную действительность, если у нас не хватает сил сохранять гордое одиночество. Но и олицетворяя таким образом мир, населяя его суб'ектами в разных видах и формах, натуры суб'ективные с трудом, а в обыденной жизни никогда не могут внушить себе твердую веру в реальность всех этих призраков. Из-за них хотя бы изредка выступают острые углы чуждой и холодной об'ективности, только прикрытой рубищем олицетворяющей фантазии, и тогда особенно чувствуется оторванность суб'екта от целого.

Стремление амальгамировать об'ект с суб'ектом путем распространения категории суб'екта на об'ективную действительность имеет своим следствием перенесение на мир основной привычки суб'екта. Суб'ект, поскольку он сознателен, старается поступать всегда целесообразно: он ставит себе цели и добивается их осуществления. И когда весь мир так или иначе олицетворяется по частям или в целом, это значит, что и на все происходящее в нем переносится понятие о цели. С точки зрения суб'ективного характера, все в мире должно иметь цель. Если эта цель не может быть сознательной, она все-таки сохраняется под видом бессознательной. Оттого человек суб'ективного склада ко всему подходит не с вопросом „почему", а с вопросом „зачем". Он—сознательно или бессознательно—сторонник телеологического миросозерцания. И сколько трудных вопросов вытекает для него отсюда! Существует зло: зачем оно существует, какой оно имеет смысл? Как оправдать его? Существует величайшее зло—смерть: как осмыслить ее? Вопросам этим нет конца. Самые утешительные ответы на них не всегда удовлетворяют людей суб'ективного склада, и они вечно ищут новых и новых доказательств того, что зло—только средство и путь для утверждения добра, что смерть—только кажущееся и неполное исчезновение нашего я, и т. д. И так на все накладывает свою печать психология суб'ективной натуры, но мне некогда разбираться во всем этом сейчас.

Характеры об'ективные не удовлетворяются ни манерой, ни содержанием философии людей суб'ективных. Больше всего они озабочены теоретическим бескорыстием, чистотой и четкостью мысли. Поэтому они с особой, иногда преувеличенной, осторожностью обходят все те опасные места, прикосновение к которым повергает мысль в судорожный трепет, лишая ее тем самым бескорыстия, беспристрастия и ясности. Людям об'ективным нравится, напротив, спокойная умственная работа, при которой мыслящий забывает о себе, забывает даже о том, что он мыслит, и как бы тонет и растворяется в содержании, в об'екте мышления. На этой психологической основе издавна выростали учения о тожестве мышления и мыслимого, получившие то характер рационалистического идеализма, то черты рационалистического реализма, но всегда об'ективирующие, склонные отводить личному я подчиненное и производное место в картине мира. Мало и слабо ощущая бремя своего собственного я, творцы и последователи таких учений уверены, что мы тем ближе к истинному пониманию об'екта, чем дальше уходит наша мысль от суб'екта. Им нравится видеть и признавать об'ективное таким, каково оно есть независимо от нас, и им претит до отвращения утилитарно-техническое отношение к действительности. Им важно знать, каков предмет, а не то, на что он годится. Антипатия ко всему суб'ективному у натур об'ективных доходит порою до того, что они исключают суб'ективное из состава мира и кончают более или менее последовательным материализмом, который кажется им верхом об'ективизма именно потому, что материальное существование обладает в их глазах максимальною независимостью от духовно-суб'ективного начала. Как в материализме, так и вообще во всех учениях, отрицающих существенное значение нашего я в мире, об'ективные характеры видят выражение того, что они называют „научной философией", противополагая ее философии суб'ективных натур, наделяемой иногда презрительным именем „метафизики". Научная философия в их устах—это не содержание, а только манера мышления, наиболее об'ективирующего.

Но из этой манеры вытекает, конечно, и определенное содержание, в котором мы отметим только пару особенностей.

Приспособляясь к среде, к об'екту, стремясь к слиянию, к растворению в нем, натуры об'ективные достигают, по крайней мере психологически, ощущения своей включенности в мировое целое. Они чувствуют себя его членами, его органическими частями, разделяющими судьбы целого. Им радостно потерять свою ограниченную индивидуальность в бесконечности сущего, чтобы взамен этого почувствовать себя насквозь пронизанными его стихиями и почерпнуть отсюда ощущение силы и безопасности. Они отдаются ей, как дитя матери, у которой оно ищет опоры, защиты и покоя. Давая

„самозабвения земного благодать", это слияние с об'ективным миром вытравляет в нас не только „все пошлое и ложное", но и вообще все личное, наполняя нас высокоторжественным чувством космичности. Трудно и редко удается почувствовать себя не просто в том или другом месте, а именно в мире, но людям об'ективным это относительно доступнее, и недаром один из них, великий Спиноза, создал чудесное выражение sub specie aeternitatis, как обозначение того регистра, на который нас поднимает единение с об'ективным миром.

Привыкнув растворяться в нем, люди об'ективные отрешаются даже и относительно себя от привычки искать цели и спрашивать „зачем". Тем более воздерживаются они от этой суб'ективирующей манеры по отношению к об'ективному миру. Вместо „зачем"—у них „почему". Они ищут не целей, а причин. И оттого для них просто не существует вопросов о смысле тех или иных явлений и событий. Это необыкновенно облегчает им жизнь и мышление. Как это ни трудно порою, стремятся следовать совету Спинозы—не плакать, не смеяться, а понимать. И хотя с логической точки зрения поговорка „понять значит простить" не верна, но психологически она справедлива. Понимание является заменою суда, а снисхождение и прощение заменяют здесь приговор осуждения.

ГЛАВА XVI.

Натура об'ективная на редкость, Лавров не любил и не понимал философии, близкой умам суб'ективного склада. Он был глух и слеп к ее тонкостям и глубинам. Об этом можно судить по его отзывам о мыслителях прошлого.

Платон, этот мастер суб'ективирующей философии, является, конечно, и для Лаврова „первостепенным философом". Но удивляясь изяществу и стройности его миросозерцания, признавая его за это „Гомером философии", творцом „единственного и не допускавшего сравнения типа эстетического философствования", Лавров не находил в себе интимного сочувствия Платону и не чувствовал ни малейшей охоты подражать ему. В оценке платонизма он холоден и рассудочен. Что такое философия Платона? На взгляд Лаврова, это трудно формулировать. Это что-то чарующее, но понятное скорее в своих последствиях, чем само по себе. А историческими последствиями платонизма были равнодушие к изучению природы и расцвет всяких анимистических и демонологических представлений. В свете этих последствий, царство идей Платона не более, как царство демонов позднейшего неоплатонизма. Лишь чуткость и вкус художника помешали Платону сказать это прямо. Ни скрытым, ни явным демонам, суб'ективирующим об'ективную действительность,

Лавров, конечно, не сочувствует. В школе Платона, правда, развились математические и астрономические исследования, и в глазах Лаврова это—положительное явление. Но это не делает платонизма ценным для Лаврова, а только как бы смягчает „вину“ Платона.

Если таковы отзывы Лаврова о Платоне, можно представить себе, как сурово отнесется к неоплатонизму. „Мы, говорит он, имеем тут лженауку... К ней и следует обращаться с задачами понимания лишь так, как медик обращается к симптомам болезни... Философствование даже Платона любопытно именно в этом отношении“. А вот отзыв о гностицизме, соединяющем в себе суб'ективнейшие мотивы философии и религии: „Гностицизм был, повидимому, и мог быть лишь любопытным, но скорее тератологическим явлением человеческой мысли в эпоху „хаоса верований“, явлением, чуждым всех интересов масс, еще более чуждым здоровому проявлению научно-философской мысли в передовой интеллигенции и даже лишенным какой-либо привлекательности для умов с эстетическими и некритическими философскими требованиями. Когда читаешь в серьезном издании отзыв о Валентине, как об „одном из гениальнейших мыслителей всех времен“, то становится обидно за философию и за мыслителей вообще“.

Без сомнения, во всех этих резких оценках сказывается отчасти „дух времени“, „нигилизм“ 60-х годов, когда подобное отношение к упомянутым явлениям философской мысли было общим местом в известных кругах. Вспомним, например, статью Писарева „Идеализм Платона“, в которой идеализм вообще об'являлся „фантазией“, „стремлением к идеалу, т. е. к призраку, к галлюцинации“, а о Платоне говорилось снисходительно, что „из многих подобных фантазий, фантазия Платона является высшим полетом мысли и смелой концепцией общей картины“. Однако, отсюда еще не следует, что в приведенных отзывах Лаврова—только отражение моды. Во-первых, Лавров во многом расходился во взглядах с „нигилистами“ 60-х годов, за что не раз подвергался с их стороны упрекам. Во-вторых же, те отзывы взяты из „Важнейших моментов в истории мысли“,—сочинения, относящегося к 90-м годам, когда юношеские увлечения, если они и были, должны были схлынуть,—тем более, у Лаврова, всегда вдумчивого, склонного к самокритике и самоанализу. Несомненно, поэтому, что в отрицательных оценках мыслителей прошлого, приведенных выше, сказалось не веяние моды, а прочувствованная и продуманная реакция натуры об'ективной.

Насколько антипатично для него суб'ективирование в философии, настолько он ценит в ней об'ективную манеру, и это опять видно из отзывов Лаврова о мыслителях об'ективного склада. Как горячо, прямо с необычным для него энтузиазмом относится он, например, к Аристотелю. Последний и „учитель и образец мышле-

ния для целого ряда поколений", и основатель „научной философии". Это написано в 90-х годах. А вот отзыв от 1861 года: „Есть в древности философ, который дал человечеству энциклопедию мысли; после него не было мыслителя, который бы не оглядывался на этого гиганта мысли, не прочитывая и не перечитывая его сочинений; от берегов Сены до берегов Евфрата он впродолжение более тысячи лет был единственным учителем; лучшие мыслители новейшего времени гордились продолжением и исправлением его трудов; почти ни одна наука не может в своей истории не отвести значительного отдела этому гениальному писателю; безпрестанно оказывается, что он был прав и в таких вопросах, которые после него считались неверно решенными им. Его нельзя называть, потому что всякий, не занимающийся философией, из всех мыслителей, может быть, и знает только имя учителя Александра Великого". „Построение,—говорится еще там,—сдвигающее с первого места Аристотеля, не имеет даже права называться философским построением".

Так же сочувственно относится Лавров к Декарту, Спинозе, Лейбницу, Бэкону, Канту, Гегелю, Конту и др., по его мнению, создателям „научной философии".

После всего этого совершенно естественно, что и в собственном миросозерцании Лавров старался держаться об'ективирующей манеры „научной философии". Если в 60—70 гг. это стремление было в духе времени, то позже, к 80—90 годам, оно расходилось с господствующими тенденциями философского мышления. Это свидетельствует о том, насколько любовь к „научной философии" вытекала именно из условий характера Лаврова.

В ранних произведениях Лаврова идеал „научной философии", в действительности, тот же, что и в позднейших. Например, в 1859 году он писал: „Время требует ясности сознания действительности. Философия должна понять действительность". Она должна строго ставить грани между знанием и созданием, должна быть постоянно на стороже против волшебства фантазии, вечно стремящейся внести свою область в царство истины. *Философия должна строить в одно целое разрозненные факты науки, должна их систематизировать*. Она не в состоянии этого делать без помощи гипотез, теорий, принадлежащих творческой фантазии, и долго ей еще нельзя будет обойтись без них. Это нисколько ей не мешает, до тех пор, пока она знает, где кончается наука, и где начинается творчество. До тех пор она и заслуживает свое название философии: любви к мудрости, к знанию. Она есть сознательное научное творчество, искусство, примененное к науке, высшее единство искусства и науки". Но эти уступки „фантазии" Лавров делает лишь до поры, до времени: „шаг за шагом наука подвигается

выше и выше, составленная из прочных камней, свозимых специалистами, пока ее здание выкажет свое изящество, независимо от всяких фантастических пристроек. Ей принадлежит будущее, и ей одной". Через сорок лет, в 1899 году, Лавров определяет задачу философии так: „задача теоретической мысли в современности заключается именно *в группировке отдельных фактов точного знания в цельное миросозерцание* и в выработке такого миросозерцания, котрое могло бы служить для об'единения точных фактов в их реальности". Тут даже нет и временных уступок „фантазии".

ГЛАВА XVII.

Культ „научной философии" вытекал у Лаврова из об'ективного строя его характера. Но эту философию можно развивать различным образом, смотря по степени об'ективности характера мыслителя. Лавров был резко-об'ективной натурой. Посмотрим же, к чему это *обязывало* в разработке „научной философии", и сравним это с тем, как он разрабатывал ее *на самом деле*. Мы увидим, что между тем, что должно было быть, и тем, что происходило в действительности, существовало полное соответствие.

Слишком об'ективная натура настолько привыкает сливаться с об'ективностью, что у нее не остается свободы и независимости, необходимой для того, чтобы, подиявшись над множеством единичных об'ектов, обозреть их в целом. Приспособляясь к ним, она теряет перспективу, как из-за деревьев теряют лес. Следствием этого будет отсутствие представления о мире, как целом, т. е. то, без чего миросозерцание становится лишь чаянием, а не фактом.

Обратившись к философским и научным сочинениям Лаврова, мы напрасно будем искать в них ответа на вопрос, чем является мир, как целое. Правда, Лавров считает такой ответ необходимой задачей философии. Но сам он его не дает. Вот любопытная выдержка из „Задач понимания истории" (1898 года), отчасти об'ясняющая нам, почему у Лаврова понятие о мире в целом остается без содержания. Разбирая вопрос о принципе об'яснения исторического процесса, Лавров говорит между прочим: „Совершенно уже безполезно, для понимания исторических событий в их сложности или в их единстве, восходить к *самому общему представлению о мире в его целом*, которое все полнее устанавливается в умах современного развитого человечества; *именно, к механической системе движущихся однородных частиц*, взаимодействие которых, при их разнообразных движениях, обусловливает, с совершенно неуклонным детерминизмом, все явления, нам доступные. Конечно, приходится признать, что от этого общего процесса и от перехода одной и той же неистребимой энергии в ту или другую

форму зависит и наблюдаемое нами химическое разнообразие веществ, и распределение миров в пространстве или горных пород в земной коре, формы материков и океанов на земной поверхности, и различные ступени эволюции мира организмов, и все разнообразие психических процессов понимания, аффектов и воли, совершающихся в человеческих особях, и, наконец, события истории с их драматизмом и увлечениями. Но самое глубокое убеждение в верности этого общего философского миросозерцания не может помочь нам ни на одну йоту для понимания какого-нибудь конкретного явления или процесса, не только исторического, но даже геологического или астрономического. В настоящем состоянии знания и научно-дозволительных построений, даже гипотетический переход от представления об механической системе однородно движущегося вещества к наблюдаемому нами распределению миров и химических элементов на нашей планете невозможен с какою бы то ни было подробностью; попытка же внести хотя бы малейший научный элемент в понимание истории при помощи механического об'яснения того, как произошел в фантазии художника образ Венеры милосской, в уме математика мысль об интегральном исчислении или в убеждении социолога—задача об'единения пролетариата всех стран, не может быть чем-либо иным, как бредом безумца, или забавой юмориста". Итак Лавров готов смотреть на мир, как на механическую систему. Но как мало интересует его эта картина мира! Ее „приходится признать", поскольку она „все полнее устанавливается в умах современного развитого человечества": вы не чувствуете в этом признании трепета горячего интереса, того специфического волнения, в которое повергает вас созерцание вожделенной целости мира. И потом—это *только* признание. Психологический центр для Лаврова не в нем, а в той массе разрозненных, но конкретных фактов, которые должны быть об'яснены с механической точки зрения. Лавров прикован к этим фактам, ко всем этим горным породам, к аффектам и мыслям отдельных „человеческих особей", к конкретным явлениям и событиям истории, и т. д. Между ними и механической картиной мира—в мышлении Лаврова пропасть. Нельзя ли засыпать ее? В науке—нельзя. Но разве конкретная, эмпирическая наука—единственный путь познания? И разве путь философского построения, не доходящего до отдельных фактов, но дающего картину целого—исключается? Для Лаврова,—несомненно. И особенно—под конец его жизни. В молодости он еще допускал этот путь, под полупрезрительным именем „фантазии". Под старость роль фантазии низводится здесь до уровня „бреда безумца или забавы юмориста". И это—потому, что от отдельных фактов, столь чтимых и любимых ультра-об'ективным Лавровым, нет короткого пути к идее целого.

В этом сказывается не ограниченность ума, а отсутствие в нем аппетита к чему-либо иному, чем об'ективная данность. И нельзя сказать, что это отсутствие аппетита—временное и местное. Не только в цитированной книге, но и в других философских сочинениях Лаврова—то же самое. Даже больше. Тут Лавров хоть обмолвился мимоходом, как он воспринимает мир в целом. А в тех сочинениях и такие-то обмолвки—редкость из редкостей.

ГЛАВА XVIII.

Но, ведь, Лавров все-таки философ? Без сомнения. В том и своеобразие его психологии, что, вследствие об'ективности своего характера, Лавров жаждет познания мира, а, вследствие слишком повышенной степени этого об'ективизма, он не может почувствовать мира в целом. Его философское мышление происходило в тисках этих двух лично психологических необходимостей,—как бы между молотом и наковальней. И оттого оно, если можно так выразиться,—сплющилось, уплощилось.

Умеренная об'ективность духа, внушая интерес к об'ективной действительности, не делает человека идолопоклонником по отношению к ней. У него остается настолько свободы, чтобы не просто поэтически чтить ее, но и исследовать ее, подымаясь над нею и непочтительно экспериментируя над нею, мысленно или „реально". Для человека слишком об'ективного, каким и был Лавров, это невозможно. Любящий не может экспериментировать над своей возлюбленной. Много-много, если он позволит себе пересчитать ее достоинства, составить им как бы каталог. Таков и ультра-об'ективный характер по отношению к миру в целом. Самое большее—он позволит себе каталогизировать мир, распределив его по рубрикам. И, таким образом, философия сделается для него всего лишь *систематизацией* наших знаний об отдельностях мира. В философию он перенесет то, чем ежеминутно занимается собственно научное мышление. Но и тут он поймет систематизацию по-своему. Научная систематизация—вещь сложная. Она начинается классификацией фактов по сходству и различию и завершается образованием понятий, содержащих об'яснение этой классификации. Так, в ботанике и зоологии классификация видов является ступенью к об'яснению их „происхождения", и в свете этой последней задачи интерес к сходству и различию между фактами, т. е. между видами, отступает на второй план перед интересом к их единому и целостному образованию и развитию. Эта последняя ступень систематизации требует уже относительной свободы мысли от преклонения перед фактическим. Она должна окрылиться, чтобы подняться над ограниченностью классификационных рамок и понять их динами-

чески, в свете целого. Это почти недоступно очень об'ективным умам. И не столько в науке, сколько в философии, где полет мысли еще свободнее, чем в науке. И можно предвидеть, что в философии человек резко об'ективный ограничит задачи систематизации фактов их классификацией по сходству и различию. До их об'единяющего понимания, в котором сходства и различия становятся только моментами единого целого, он так и не дойдет.

В самом деле, Лавров говорит, что философия должна „систематизировать" „разрозненные факты наук". И вот как он представляет себе выполнение этой работы: „При первом приступе к изучению чего бы то ни было, мы не можем иначе узнать, понять, уяснить себе предмет, как совершив с ним двойной процесс. Нам надо, во-первых, различить все особенности изучаемого, т. е., по возможности, разложить предмет изучения на его составные части, рассмотреть отдельно каждую его часть, каждое его свойство, чтобы потом, из тщательного изучения мелких подробностей, составить себе ясное и цельное понятие о самом предмете. Во-вторых, нам надо отличить предмет изучения от других предметов, нам знакомых, т. е. надо найти его место в ряду вещей, нами сознаваемых, сблизить его с тем, что с ним сходно, отдалить его от всего, с ним не однородного, уясняя себе при этом различные его отношения к ближайшим и дальнейшим точкам сравнения. Очевидно, что последняя задача не может быть решена для какого-либо отдельного предмета, так как она предполагает уже знание распределения других вещей, в ряду которых мы ищем место изучаемого. Следовательно, эта задача, при самой своей постановке, не может быть иною, как совершенно общею. Мы должны распределить на группы все сознаваемое, прежде, чем можем уяснить себе место чего-либо в группе, к которой это что-либо принадлежит. Мы должны понять вообще близость или отдаленность всех групп, на которые распадается известный нам мир, прежде, чем можем понять отношение данного предмета в частном случае к окружающим его предметам. Но *эта задача в ее общности есть именно задача рациональной классификации всего мыслимого*, задача систематического знания или науки, единого понятого целого" (курсив мой). Итак, философия—это универсальная классификация, путем которой и удовлетворяется, по Лаврову, наше стремление к постижению „единого понятого целого". Это все, что остается от философии для натур, резко об'ективных.

ГЛАВА XIX.

Существует несомненная, хотя и растяжимая, зависимость между манерой и содержанием мышления. В частности, когда

классифицирующее мышление признается венцом философской задачи, это отражается определенным образом в содержании философии. Оно приобретает как бы статический характер. *Не будучи догмой,* исходной предпосылкой, статизм становится при этом неизбежным *результатом* мышления.

В самом деле. Разбивая мыслимое на группы или классы, комбинируя их в образования высшего порядка, невольно и необходимо поступают так, как будто бы действительность представляет столько естественных подразделений, определенных и постольку замкнутых, сколько их усматривает классифицирующая мысль. Иначе классификация никогда не будет адэкватна действительности, и мы не будем в состоянии указать каждой вещи ее место в целом. Но очевидно, что вещи, помещаемые в соответствующие классы, должны обладать особыми свойствами. Они должны входить непременно в какой-либо *один* из классов; входить в него *полностью;* и настолько же *резко отличаться* от других вещей, насколько в нашей классификации один класс отличается от других. Только при этих условиях вещи в точности и без остатка распределятся в рамках этой классификации. Если мы допускаем вообще, что возможна и осуществима универсальная классификация вещей, мы должны признать ее абсолютно жесткой, устойчивой. И смотря на мир с точки зрения классифицирующего мышления, невольно, но неизбежно начинают видеть его в состоянии какой-то основной неизменности. Здесь всякой вещи принадлежит строго определенное место. Она не может потерять его, не нарушив этим устойчивости классификации. Конечно, идеальная классификация должна предусматривать изменчивость вещей. Но она должна также и полагать ей пределы: такая-то вещь может меняться в таких-то границах, но сами эти границы уже неизменны; вещь входит в определенный отдел классификации вместе с ними. Предположение непрерывности и, главное, безграничной изменчивости вещей делает всякую их классификацию относительной, временной и частной. И таким образом она теряет свое качество универсальности. И наоборот: если вообще возможна универсальная классификация, действительность должна мыслиться по отношению к ней данной как бы сразу и навсегда в отчетливо выраженных классах. Подходя к миру с подобной непроизвольной предпосылкой, очевидно наперед обрекают себя видеть его в состоянии статическом.

У Лаврова, рассматривающего философию, как универсальную классификацию всего мыслимого, мы можем наперед предположить такую „статизацию" действительности. И это легко подтвердить фактами.

Принципом философии Лаврова является „человек". „Задача будущей, еще несуществующей философии, говорит он, должна за-

ключаться в стройном уяснении всего человека в его трояком отношении: к своему сознанию, к внешнему миру и к преданию“, или истории. Такую философию Лавров называет антропологизмом. Природа, история и сознание должны быть поняты в ней с точки зрения человека. Но что такое этот „человек“? „Человека вообще“ не существует. Есть люди, развивающиеся на протяжении истории и являющие в разных местах и в разное время огромное разнообразие натур, вкусов, интересов, стремлений и взглядов. На ком же из этих людей построить философию? Если „человек“ — все эти люди, мы должны допустить столько же философий, сколько типов людей раскрывается в истории. Которая из них будет истинее? Очевидно, понятие истинности сюда неприменимо. Философии могут быть более или менее удобными, практичными, и то не для всех и не во всякое время: удобство—понятие условное. Возможны и должны существовать много философий, удобных в разных отношениях. Но одной, общеобязательной, философии, построенной на „человеке“, нет и не может быть. Лавров, однако, предполагает обратное: его „научная философия“ в своем роде абсолютная, общеобязательная истина, хотя и раскрывающаяся в истории лишь постепенно. И тот „человек“, с „точки зрения“ которого строится эта философия, есть нечто постоянное, однозначное: если он и меняется, то не в основе своей, а во внешних ее проявлениях. Так тень статизма падает у Лаврова, прежде всего, на „принцип“ его философии, на „человека“.

А через „человека“—и на мир, созерцаемый им с своей „точки зрения“. Это удивительно, но верно. Удивительно потому, что философия Гегеля и его учеников, под влиянием которой сложились и философские взгляды Лаврова, была философией глубоко эволюционной. Лавров отлично знал и ценил это в Гегеле. Но он не последовал за ним прежде всего в общей архитектуре своей философии. У Гегеля вся действительность вытянута в один линейный ряд непрерывных изменений. Лавров разбил этот единый процесс на части—на природу, дух и историю, поместив эти части в разные отделы своей классификации вещей и наук о них. Эволюционный переход их одна в другую был тем самым исключен. Оставалась, правда, эволюция внутри отдельных частей мироздания—в природе, в духе и в истории. Эмпирические науки, касающиеся этих областей, развивались во второй половине XIX в. в духе растущего эволюционизма. Знаток этих наук, Лавров не забывал об этом в теории, а подчас и на деле. В деталях он отлично владел орудием эволюционного метода. Но чуть речь заходила об его распространении на философию, эволюционное понимание вещей невольно уступало место привычке к их неизменному, статическому освещению. В этом сказывалось роковое следствие классифицирующей манеры мышления, влияния которой не могли уничтожить ни эволюционизм

Гегеля, ни научный эволюционизм второй половины XIX века. Мы убедимся в этом на ряде примеров.

ГЛАВА XX.

Теоретическую философию Лавров делил на философию природы, философию духа и философию истории. И в каждой из этих областей можно проследить статическую манеру.

Философия природы не является у Лаврова историей развития природы, а только ее статикой. Лавров интересуется тем, какие предметы и процессы можно признать в ней основными. Затем он предоставляет философии построить природу из комбинации этих элементов. Задача философии природы такова: „Держась возможно ближе данных науки, она кладет в основание бытия, как оно есть, реальное бытие сущности (субстанции), безграничной в пространстве и беспредельной по времени, не уничтожающейся, бессознательно, следовательно, не допускающей целей, но способной к взаимодействию своих составных частей, причем это взаимодействие происходит по вечно неизменным законам. Все реальные явления представляются философски преобразованиями одного явления в этой сущности—движения ее частиц..." Таков, по Лаврову, идеал философии природы. В свете его, природа, в оковах „вечно неизменных законов", является ареной движения частиц, столь же неизменных. Природа становится скучной механической тавтологией. Лавров почерпнул это воззрение из естествознания своего времени. Но он не чувствовал, насколько оно расходится с эволюционизмом. Философ, психологически расположенный к эволюционизму, понял бы это и постарался бы преобразовать механическую тавтологию природы в эволюционное развитие. Так поступил, например, Спенсер, современник Лаврова. Спенсера упрекают теперь в том, что он механизировал эволюцию. Упрек—исторически несправедливый. Спенсер, как и Лавров, исходил в своей философии природы из тавтологической игры механических сил и субстанций, которая внушалась тогдашней механикой, но он сделал чудеса, чтобы приспособить этот статический взгляд к потребностям эволюционного мышления. Лавров этого и не подумал сделать. Статичность механического естествознания его времени отлично соответствовала статическим привычкам его собственного мышления. И любопытно, что как не увлек Лаврова идеалистический эволюционизм Гегеля, так не воодушевил его и более современный позитивистический эволюционизм Спенсера. Вот любопытный отзыв его о Спенсере. Говоря о принципах систематизации знания, он замечает, между прочим: „Философские системы оказались до сих пор весьма ненадежными руководителями (при систематизации знания, Т. Р.),

и слишком хорошо известно, что они не могут быть надежными, если не придерживаются строго данных области фактического знания. Поэтому, едва ли можно еще раз следовать исключительно их указаниям для систематизирования знания; но и в том случае, когда они выходят из реального принципа и опираются на научные аналогии, все-таки их требования так далеко превосходят результаты, добытые фактическим знанием, и так часто противоречат основным привычкам ученых, что строго-философская систематика знаний есть еще неосуществимое desideratum и совершенно не практическое предприятие. Примеры этому многочисленны, и может быть, немногие мыслители представляют столь разительные, как Спенсер в своей попытке строго научной философии". Итак, для Лаврова, философия Спенсера—в своем роде пример того, как не следует философствовать! Подражать его эволюционизму Лавров, конечно, не мог, следуя статическим привычкам своего классифицирующего мышления.

В своей „философии духа" Лавров обнаружил эти привычки столь же определенно. По замыслу Лаврова, она „должна стремиться построить все сущее, как продукт систематического развития мышления". В этой формулировке еще сохранился эволюционизм Гегеля, ставившего ту же задачу логике. Но в этом эволюционистском задании Лавров ушел не далеко,—не дальше его формулировки. За выполнение философии духа он не взялся. И не то, чтобы у него для этого не хватило времени. Только что упомянутый проект философии духа относится к 1860 году. Лавров трудился после этого еще 40 лет, но к философии духа никогда не возвращался. Идеи, идущие из глубины души, не забываются настолько. И, очевидно, эволюционная философия духа по проекту 1860 года, не коренилась у Лаврова в глубине его души, а была наносной идеей, которую унес поток времени вместе со многими другими увлечениями молодости Лаврова.

Рядом с природой и духом, как предметами философского осмысления, Лавров ставил еще историю. Вот где, казалось бы, нельзя оставаться на статической точке зрения. Впрочем, историей можно заниматься различно. Не все ищут в ней одного „развития". Можно интересоваться в ней еще качеством, ценностью ее содержания. Для чистого и последовательного эволюциониста, содержание истории—только отвлечение, произвольный отрыв и абсолютизация мгновенных разрезов исторического развития. Содержание истории со всеми его качествами как бы растворяется для него в этом процессе развития. Историк, для которого эволюционизм не личная его склонность, поступает скорее наоборот. Историческое содержание, рассеянное и растворенное в процессе истории, сгущается и кристаллизуется для него в ряд особых „начал". Он помещает эти

„начала“ и перспективу истории и прослеживает затем, как они облекаются в форму, наиболее им свойственную. Исторический процесс обращается у него в своего рода рубрикацию времен и судеб интересующих его начал. Еще в т. н. книге пророка Даниила история изображается, как последовательная смена мировых „царств“, каждое из которых символизирует известный нравственно-государственный принцип, а последнее из этих царств является высшим историческим достижением. Это своего рода классификация явлений во времени, а не их развитие.

В этом роде понимал и разрабатывал историю и Лавров. Вот как строится у него исторический процесс.—В „Исторических письмах“ читаем: „...волей-неволей, приходится прилагать к процессу истории суб'ективную оценку, т. е., усвоив, по степени своего нравственного развития, тот или другой нравственный идеал, расположить все факты истории в перспективе, по которой они содействовали или противодействовали этому идеалу, и на первый план истории выставить, по возможности, те факты, в которых это содействие или противодействие выразилось с наибольшею яркостью. Но здесь представляются еще два многозначительные обстоятельства. Во-первых, при этой точке зрения, все явления обособляются, как благодетельные или вредные, как нравственное добро или зло. Во-вторых, мы,—с нашим нравственным идеалом, определяющим перспективу процесса истории,—становимся в конец этого процесса; все предыдущее становится к нашему идеалу в отношение подготовительных ступеней, ведущих неизбежно к определенной цели. Следовательно, история представляется нам борьбою благодетельного и вредного начала, где благодетельное, в неизменном виде или в постепенном развитии, достигло, наконец, той точки, в которой оно есть для нас высшее благо человечества. И так, в процессе истории мы неизбежно видим прогресс“.

Для Лаврова, история—изображение борьбы начал, благодетельного и вредного. Это—классификация исторических явлений таким образом, что одни из них подводятся под категорию „добра“, другие—„зла“, и так движется исторический процесс, демонстрируя и раскрывая эти рубрики в смене времен. Это совершенно естественно у мыслителя со статическими привычками ума, потому что концентрация явлений около неизменных начал или идеалов добра и зла сообщает и самим этим явлениям оттенок застылости. И хотя явления „развиваются“ по отношению к этим идеалам, их развитие сковано и предопределено последними, как неизменными пределами, так что и развитие это усваивает статический характер.

В этой манере писал историю сам Лавров. Благодетельное начало сводится для него к научно-критической мысли, и в этом мы узнаем ультра-об'ективную натуру, для которой нет ничего выше

науки. Вредное начало истории сосредоточивается, по Лаврову, во всякого рода сортах некритической деятельности. Вся духовная история человечества делится у него на два периода: до и после пробуждения критической мысли. Смысл до-критического периода состоит в подготовке критического. Смысл последнего—в возрастающем укреплении и утверждении научно-критической мысли. Если иное явление не укладывается целиком в эту схему, Лавров расчленяет его, разнимает на части, которые и сортируются затем сообразно своей благодетельной или вредной природе. Так поступает он, например, с ранним христианством и всем ансамблем связанных с ним религиозно-нравственных течений. Для него это не цельное явление, а „комплекс“ благодетельных и вредных начал, борющихся во времени. И вообще—заметим себе—Лавров не изображает „движения“ вещей. Он предпочитает сортировать их во времени, и оттого исторический процесс разлагается у него на ряд как бы порций или моментов. Не случайно одно из главнейших его сочинений озаглавлено: „Важнейшие *моменты* в истории мысли“. Это именно моменты, а не история мысли. И чего иного можно ожидать от ума, привыкшего статизировать явления?

Бросив взгляд на отражения этой привычки в теоретической философии Лаврова, коснемся с этой же точки зрения и его практической философии. Она делится у него на эстетику и этику.

Эстетика Лаврова совершенно не разработана. Подобно его „философии духа“, она скорее заглавие, чем построение. Но даже и как проект, она чужда эволюционной манере. Основная задача эстетики, по Лаврову,—понимание „прекрасной“ или „патетической“ формы, которая и сообщает всякому содержанию художественный характер. Лавров нигде не говорит об изменчивости этой формы. Она является пребывающей категорией, под которую исторически подводится меняющееся содержание, не нарушая „патетического“ качества самой художественной формы.

Этика Лаврова содержит больше эволюционных элементов. На первый взгляд кажется даже, что она—чисто эволюционное учение. Основной ее нормой, для всех и всегда обязательной, является „обязанность развиваться“. Развитие же это „есть ни что иное, как сознание постепенного увеличения знаний, уяснения мысли...“ Конечно, эта норма вполне соответствует вкусам об'ективной натуры, находящей величайшее удовлетворение в выработке и развитии знания. Но Лавров считает ее не относительной к таким натурам, а всеобщей и безусловной. Человек должен „развиваться“ всегда и везде,—таков смысл этого безусловного нравственного закона. Соответствует ли он духу эволюционизма, характеру эволюционной этики? Она не допускает безусловно всеобщих принципов. Для нее не существует норм, годных во всех стадиях развития

жизни. Если мы даже предположим, что обязательным является в нашем поведении все то, что способствует обогащению жизни, то еще вопрос, всегда ли познание содействует достижению этой цели, и можно себе представить положение, при котором развитие познания идет вразрез с развитием некоторых сторон жизни. Лавров был убежден, подобно Бэкону, что избыток знания никогда не вредит: плох только недостаток знания. Но эта абсолютная оценка роли знания относительно развития жизни превышает средства эволюционной этики, которая не может рекомендовать принципов и формул, претендующих на сверхисторическую ценность. И в этом именно отношении эволюционная по заданию этика Лаврова сходит с эволюционной почвы, обнаруживая тем самым статизирующее влияние классифицирующей манеры мышления на содержание мысли.

В итоге, мы должны подчеркнуть, что, испытав влияние со стороны эволюциониста-Гегеля и живя в век все возраставшего распространения принципа эволюции в эмпирическом знании, Лавров не мог остаться чуждым этому принципу и посильно пользовался им в своем мышлении. Но—посильно. И мера этой силы определяется противоборствующим и совершенно бессознательным влиянием классифицирующей манеры мышления на содержание последнего. Эволюционист в принципе, Лавров не был им психологически, и отсюда тот паралич эволюционных приемов познания, который мы только что отметили у Лаврова.

ГЛАВА XXI.

С классифицирующей манерой мышления, свойственной резко об'ективным натурам, какой был Лавров, связано в его философии еще то, что можно назвать в ней дуализмом. Правда, этот дуализм Лаврова коренился и в некоторых условиях его исторического положения и той философской школы, которую он прошел. Но нас интересует только психологический источник дуализма нашего мыслителя.

Привычки классифицирующего мышления, приковывая мыслителя ко всей массе конкретных содержаний знания, приучают его довольствоваться в знании сортировкой явлений по сходству и различию. Притом, он гораздо чувствительнее к различию, чем к сходству. Различие всегда на лицо и бросается в глаза прежде всего. Чтобы подметить сходство, надо сделать уже значительное усилие. Очень часто, для этого нужно подняться над „данным“ разнообразием фактов, предположив и подложив под них общую, единящую их основу. Но пиэтет к об'ективной действительности, любовь к фактическому, свойственная характеру об'ективному, мешает этому.

В частности, в философии люди этого типа не рискуют переступать тех классификационных границ, которые устанавливаются всегда при разработке конкретного знания. Отдельные отрасли знания кажутся им выражением принципиальных различий между соответствующими областями действительности. Если эмпирические науки делятся на несколько групп, на столько же групп распадается об'ективный мир. На этой почве вырастают в философии всякого рода плюралистические учения, хотя для их развития не всегда достаточно только склонности к классифицирующему мышлению. На сколько именно частей распадается при этом мир, зависит от уровня науки, современной философу, и тех философских традиций и влияний, под давлением которых он мыслит. Европейская наука второй половины XIX в. (время деятельности Лаврова) развивалась в двух направлениях. Она разрабатывалась в цикле наук о природе, механизирующих по их тенденции и экспериментально-математических по методу. В ином, хотя и не противоположном, направлении шло развитие так называемых наук о духе, для которых механические об'яснения могли быть только идеалом, а экспериментально-математический метод—часто лишь мечтою. Между этими группами наук существовало взаимодействие. Естествознание обогатилось историческим, эволюционным методом, выработанным первоначально в науках о духе. Эти последние, наоборот, стремились усвоить механическую точку зрения естествознания (психофизика) и перенести в свою область эксперимент и средства математического анализа (психофизика, экспериментальная психология, статистика, социология, логистика). Несмотря на тесное взаимодействие, две названные группы наук не сливались. Дуализм „природы“ и „духа“ оставался предпосылкой науки XIX в., иногда бессознательной, часто невольной, вопреки стремлению многих ученых избыть этот дуализм тем или другим способом. Самые распространенные классификации наук второй половины XIX в. непременно исходили из противоположности или, по крайней мере, различия естествознания и наук о духе. Это различие формулировалось то как антитеза естествознания и психологии, то как противоположность естествознания и истории. Оба эти противоположения встречаем и у Лаврова в его попытках классификации наук. Первоначально он различает науки о природе и науки о духе. В позднейшей классификации естествознание противополагается у него истории. Этот классификационный дуализм наук лег и в основу философского дуализма Лаврова. Покорный привычкам классифицирующего мышления, он не посмел переступить и в философии границ между науками, установленных практикой эмпирического познания. Он просто перенес методологический дуализм наук на мир. Таким образом, у него сложилось следующее представление.

Естествознание имеет право на существование; науки о духе—тоже. Естествознание стремится вывести духовное из материального. Науки о духе, напротив, склонны выводить материальное из духовного. В чем заключается истина? Для решения вопроса Лавров обращается к анализу непосредственных данных нашего сознания, являющемуся исходной точкою всех наших знаний. И что же? „Процесс сознания, говорит Лавров, не дает возможности решить, есть ли он сам, как действительный процесс, результат реального (т. е. материального, Т. Р.) бытия, или реальное бытие есть его продукт. Это отрицание немедленно обращается в требование двойного построения: если мы не знаем, которое из двух решений действительно, то можем мыслить то и другое. Стройная система должна выражать свой скептицизм (т. е., повидимому, критицизм, Т. Р.) тем, что заключает в себе возможность двух различных построений. Это приводит нас к двум отраслям теоретической философии: к философии природы и к философии духа. Философия природы, опираясь на реальность внешнего мира, должна стремиться построить процесс сознания, как бы вне вещественного мира не было ничего, кроме феноменов. Философия духа, опираясь на действительность сознания, должна стремиться построить все сущее, как продукт систематического развития мышления". Оригинальный скептицизм! Казалось бы, если мы не знаем и не можем знать, в чем истина, нужно воздержаться от суждения о ней. Такова точка зрения античного скептицизма; такова и позиция новейшего критицизма Юма и Канта. Лавров не удержался на ней. Почему? Потому, что он питает слишком глубокое почтение к науке и ее данному уровню. Отсюда равное признание естествознания и наук о духе со всеми их тенденциями, в том числе—и склонностью переделывать мир на свой лад. И, как венец—требование „двойного построения", санкционирующего в философии фактическое положение двух основных научных групп.

За этот дуализм Лаврова называют иногда эклектиком. Если угодно, это справедливо. Но есть эклектизм и эклектизм. Один вытекает из суб'ективной убогости мышления. Другой коренится в его преклонении перед двойственностью научно-об'ективного познания. Таков эклектизм Лаврова. Он вытекает, как бы сказать, из классификационной лояльности мышления Лаврова. Следуя внушению своей натуры, он ценит только классифицирующее знание. Привыкнув к этому последнему, он сжился с ним настолько, что из факта возвел его в безусловную норму. Повинуясь ей, он перенес основную классификационную рубрику науки на мир. Он не мог поступить иначе, преследуя задачу „научной" философии. В том, как последовательно он сделал это, сказывается, пожалуй, немалая сила мышления, а вовсе не слабость.

К основному дуализму природы и духа у Лаврова присоединяется и производный, более специальный дуализм необходимости и свободы. Естествознание считает все явления необходимыми. Науки о духе вынуждены допустить, что мы живем и действуем свободно. Убеждение в необходимости природы такой же факт нашего сознания, как уверенность в свободе духа. А перед фактами Лавров почтительно склоняется. Отсюда требование: понимать явления действительности, в том числе и духовной, так, точно они насквозь необходимы, но жить и действовать так, точно мы свободны.

ГЛАВА XXII.

Природа и дух, необходимость и свобода могут и должны быть соединены „с точки зрения человека". В этом заключается „антропологический принцип" философии Лаврова. И он тоже связан теснейшим образом с ультра-об'ективным складом характера Лаврова и с классифицирующей манерой его мышления.

Двойной дуализм природы и духа, необходимости и свободы—итог и выражение об'ективной науки. Он сам по себе об'ективный факт. Соблюдая уважение к данным науки и вообще к об'ективным фактам, Лавров не мог преодолеть дуализма с помощью какого-либо об'ективного принципа. Такого он не усматривает. Но ведь потребность в философском единстве имеется. Как же выйти из конфликта между отсутствием об'ективного принципа философии и суб'ективною потребностью в принципиальном единстве? Очевидно, возможен только один выход: не навязывая об'ективному миру в целом того единства, которого мы в нем не находим, нужно предположить его единство хотя бы „для человека". Как бы там ни обстояло с миром,—человеком он может быть понят, как единый. Это не обязательно для мира, но необходимо „для человека". Без сомнения, в таком решении вопроса сказывается психология об'ективной натуры: это философия ума, чтущего мир и потому не навязывающего ему своих потребностей, но стремящегося удовлетворить и свою потребность в единстве миропонимания. В этом и заключается антропологизм Лаврова.

Заметим, далее, как ведет себя у Лаврова тот „человек", „для" которого мир является единым. Этот „человек"—проекция характера и вкусов самого Лаврова. Казалось бы, пустившись однажды в воссоздание мира, каким он выглядит „для человека", а не сам по себе, нечего особенно стесняться. Считаясь только со своей потребностью в единстве, „человек" может пересоздать мир наиболее удобным для себя образом. Но при этом нельзя пренебречь различием человеческих характеров. Натура суб'ективная поступит в вос-

созданпи мира „для человека“ иначе, чем об'ективная. Человек суб'ективного склада, действительно, прислушается прежде всего к себе, к своим потребностям. Он обойдется с данными науки, как архитектор с строительными материалами. Можно и должно считаться с их количеством и качеством, массою и формою, и т. д. Но из одних и тех же материалов можно построить различные здания. Воображение архитектора относительно свободно, и он может выбрать любой из ряда возможных проектов. Так и мыслитель суб'ективного склада выберет из серии возможных мировоззрений то, которое удовлетворяет его всего больше. Ведь он создает философию „для человека“! Иначе поступит человек об'ективного типа. Для него и в философии, психологически, на первом плане—об'ект, научно-освещенная об'ективная действительность. Философия „для человека“, в переводе на язык его интимических относительно об'екта привычек, означает: „философия для научно-воспитанного человека“. Все-таки эта философия должна соответствовать прежде всего об'ективным данным, наиболее дорогим тому „человеку“, „для“ которого строится мировоззрение. И вот его философская свобода уже сильно ограничена. Но вообразим вдобавок, что пиэтет к об'ективной действительности так велик у мыслителя об'ективного склада, что он предпочитает держаться возможно ближе к фактам и считает науку наиболее строгой тогда, когда она только классифицирует факты по сходству и различию. Философия „для человека“, которую построит этот мыслитель, будет приспособлена прежде всего и больше всего к данным научной классификации, так как последняя является в его глазах идеалом познания. Его мысль, и так ограниченная, окажется окончательно прикованной к основным рубрикам классификации научных данных. Перед нами окажется не архитектор, свободно воссоздающий целое сообразно своим вкусам, а разве лишь археолог, старающийся воссоздать целое по сохранившимся разрозненным обломкам. И притом это археолог, страстно любящий хотя бы и мелочь, но „подлинную“, для которого обломок колонны или черепок вазы дороже, вследствие этой подлинности, чем все стройные реконструкции, к которым их можно мысленно приурочить.

На этого археолога похож в своей философии Лавров. Оригинальный секрет его антропологизма заключается просто напросто в повторении на языке философии рассыпанной, или вернее—несобранной храмины научных данных. Хотя природа и дух различны, как показывает наука, их можно мыслить, как единство, чего требует философия. Но *как же* их мыслить в этом единстве? Напрасный вопрос! Лавров даже и не ставит его. Он просто помещает природу и дух в сознание „человека“, как в коробку, стараясь ничем не повредить им. Там они лежат вместе „для человека“, и в этом все

их „единству“. То же самое с необходимостью и свободой. „Для человека“, в той же коробке его сознания, они образуют единство, и опять просто потому, что лежат в ней рядом. Надо признать, что это единящее сознание лавровского „человека“ очень нетребовательно. Совсем, как сам Лавров, оно довольствуется рядоположением фактов, кажущихся ему несомненно об'ективными, и в этой их об'ективности оно находит компенсацию за их разрозненность. А за сим, философия, которую строит „для себя“ лавровский „человек“ остается лишь каталогом тех самых вопросов и затруднений, для разрешения которых и обращаются, собственно, к философии.

Т. Райнов.

1918 г.

П. Л. Лавров, как социолог.

I.

П. Л. Лавров может быть назван первым русским социологом, основоположником у нас социологии, с полным правом сохранить это название в истории данной науки в России. Он был одним из первых, кто начал знакомить русских читателей с идеями Огюста Конта, родоначальника позитивизма и инициатора науки, которую последний и окрестил именем социологии.

Известно, что и на Западе, и у нас интерес к Конту, как к основателю особого философского направления вообще и как к автору IV—VI томов „Курса положительной философии", представляющего собою первую попытку социологии, сделался заметным явлением умственной жизни только к концу шестидесятых годов прошлого века. К этому времени относится второе издание „Курса" Конта и основание Литтре и Вырубовым журнала „Philosophie Positive", а также появление работ о Конте, некоторые из которых восходят еще к первой половине шестидесятых годов, но обращают на себя внимание только во второй половине этого десятилетия. Две из них, вышедшие из-под пера двух английских писателей, Г.Г. Льюиса и Дж. Стюарта Милля, тогда же (1867) были изданы в русском переводе в одной книге („Огюст Конт и позитивная философия"). До этого времени Контом у нас интересовались очень мало и совсем почти о нем не знали. Конечно, исключения были, но они не были многочисленны, вроде безвременно скончавшегося В. А. Майкова (1826—1855), который в своих статьях, помещавшихся в конце сороковых годов в „Современнике", заявил себя верным приверженцем идей „Курса положительной философии". Властители дум молодого поколения, Чернышевский и Добролюбов, прошли мимо позитивизма и социологии, и лишь младший их современник, Писарев, посвятил „историческим идеям Огюста Конта" статью, самое название которой показывает, что все внимание ее автора было обращено не на социологию, а на философию истории Конта. В годы наибольшего увлечения у нас „Историей цивилизации в Англии" Бокля, на котором так сильно сказалось влияние Конта, имя последнего также оставалось в тени. Только в самом конце

шестидесятых годов, когда „Отечественные Записки“ перешли (1868) под редакцию Некрасова, Салтыкова и Елисеева, и скоро в них стали сотрудничать Лавров и Н. К. Михайловский, и когда около того же времени был основан научный ежемесячник „Знание“, где тоже стали помещаться статьи Лаврова,—началась в России по-настоящему социологическая литература. Оба названные журнала и сделались в России главными органами социологии, прежде нежели идея о новой науке и основные положения ее позитивного понимания стали утверждаться в академической среде.

Первою работою Лаврова, обращающею на себя внимание в данном отношении, была статья „Задачи позитивизма“, появившаяся в „Современном Обозрении“ в 1868 году, незадолго до знаменитых „Исторических писем“ и начала сотрудничества в „Отечественных Записках“ и в „Знании“. В эти годы он жил в ссылке, в Кадникове, откуда и присылал в столичные журналы свои работы, сделавшие его первым социологом в России. Он был тогда в середине пятого десятка лет своей жизни, человеком, значит, уже со сложившимися философскими взглядами и большим запасом знаний в областях истории и общественных наук, а потому мог отнестись к Конту и к его идеям, как в философии, так и в социологии, самостоятельно и критически. У Лаврова уже были в это время такие работы, как „Очерки вопросов практической философии“ (1860) и „Три беседы о современном значении философии“ (1861), была уже своя „теория личности“, которая не могла мириться с антииндивидуалистическою ориентацией социологии Конта. Он был последователем идей левого гегельянства, особенно в лице Фейербаха, и разделял больше взгляды Прудона, нежели Конта, на положение человеческой личности в обществе, но у Конта его привлекали к себе отрицательное отношение к метафизике, высокая оценка научного метода естественных наук, стремление сблизить гуманитарные науки с естествознанием, ввести в изучение дел человеческих идею закономерности всего совершающегося в мире и внести во всю область наших положительных знаний единство и цельность. Всеми предыдущими своими занятиями он был, так сказать, вполне подготовлен к принятию мысли о социологии, как положительной науке о законах общественных явлений, отрешившейся от всяких метафизических исканий, и в этом смысле он примкнул к позитивизму и к социологии Конта, но не в качестве правоверного последователя, а в качестве свободного исследователя проблем, поставленных позитивизмом по отношению к существу человеческого общества и к его истории. Уже левое гегельянство поставило Лаврова в вопросах общественного бытия на эволюционную точку зрения, которой принадлежит такое важное место в социологии Конта, но одновременно социологическое мышление Лаврова питалось еще учениями Дарвина и Спенсера, тоже

по существу глубоко эволюционным. Но и по отношению к дарвинизму в социологии или к органицизму Спенсера он занял самостоятельную позицию, как и ближайшие к нему по своим социологическим взглядам Н. К. Михайловский и С. Н. Южаков. Не мог не оказать влияния на выработку социологических взглядов Лаврова и Бокль, бывший у нас столь популярным в шестидесятых годах. Позднее, уже после своего бегства из ссылки (1870), живя за границей, Лавров испытал на себе влияние и общественной философии Карла Маркса, с которым и лично познакомился во время поездки из Парижа в Лондон. Экономический материализм Маркса не сделался учением самого Лаврова, но, несомненно, вошел в его социологический синтез, как одна из доктрин, касающаяся столь важной стороны общественного бытия, каковою является экономия.

Годы кадниковской ссылки и начала заграничной жизни, конец шестидесятых и начало семидесятых годов—вот тот период в биографии Лаврова, к которому относится начало его работ, как социолога. Уже было упомянуто, что они появлялись, как статьи, главным образом, в „Отечественных Записках“ и в „Знании“, безымянно или под псевдонимами. До известной степени, это были предварительные этюды к большому синтетическому труду, бывшему opus majus Лаврова, над которым он работал целые десятилетия, но который не был им закончен. Я говорю о его „Опыте истории мысли нового времени“, который печатался за границей и был запрещен к ввозу в Россию. У нас доступными для публики были только две его книги: одна—„Задачи понимания истории“, вышедшая незадолго до его смерти (1898) под псевдонимом С. С. Арнольди, другая—„Важнейшие моменты в истории мысли“, напечатанная уже после его кончины (1903) под псевдонимом Доленга. В начале же текущего столетия стали появляться в отдельных изданиях и некоторые прежние статьи Лаврова, пока, в 1918 г., не сделалось возможным полное собрание его сочинений, ровно через полвека после начала деятельности Лаврова, как социолога.

Лавров умер на семьдесят седьмом году жизни, из которых более тридцати относятся к периоду социологических его занятий. Между тем, Лаврова, как социолога, изучали мало, о Лаврове, как социологе, написано было чрезвычайно немного. Если в этом отношении сравнить с литературою о Лаврове литературу о Михайловском, то окажется, что первому до обидности мало было уделено внимания.

На то был ряд причин. Михайловский был весь в литературе, а в деятельности, выходящей за пределы литературы, участия почти не принимал. Он был только писатель, тогда как в жизни Лаврова была другая сторона, которая в русской легальной прессе не подлежала обсуждению. Самое имя Лаврова было запретным, и его

*

работы подписывались разными псевдонимами или выходили анонимно, что влекло за собою целый ряд неудобств для ознакомления с его сочинениями: не все даже знали, что такие-то и такие-то статьи написаны одним и тем же лицом. Притом уже в середине восьмидесятых годов то, что было до того времени написано Лавровым, сделалось библиографической редкостью, тем более, что в общественных библиотеках нельзя было получить ни „Исторических писем", которые были запрещены, ни старых книжек „Отечественных Записок", из'ятых известным распоряжением правительства из всех библиотек. К услугам лиц, писавших о Михайловском, были еще при его жизни собрания его сочинений, чего по отношению к Лаврову мы дождались только в конце второго десятилетия после его кончины. Несомненно и то, что на стороне Михайловского было и преимущество большего литературного таланта, привлекавшего к нему больше читателей, чем было у Лаврова при всем превосходстве его и в эрудиции, и в научной дисциплине ума. Таким образом, Лавров-революционер, до известной степени, заслонял собою Лаврова-мыслителя, и в революционности его фигуры заключалась одна из причин того, что он вынужден был не подписывать своего имени или менять свои псевдонимы, что его работы не могли переиздаваться, что о нем нельзя было говорить в легальной прессе, и т. п., не касаясь уже отсутствия в его статьях публицистического блеска и полемического задора, отличавших Михайловского.

В нашей легальной прессе о Лаврове заговорили впервые только после его кончины, когда,—как то в особенности было после революции 1905 года,—стали перепечатываться его старые работы, и уже прямо с его настоящим именем. Но последние годы жизни Лаврова и первые после его смерти были еще в одном отношении неблагоприятны для его надлежащей оценки. В середине последнего десятилетия прошлого века „суб'ективная социология", как стали обозначать то направление, первым представителем которого в нашей общественной мысли явился Лавров, отожествленная с так называемым „народничеством", подверглась нападению со стороны „марксистов", противопоставивших тому, что получило кличку суб'ективизма, доктрину экономического материализма. Этот поход против социологического направления Лаврова начался после того, как, по прекращении, за десять лет перед тем, „Отечественных Записок", Лавров уже не участвовал столь деятельно, как прежде, в легальной прессе и все более и более забывался, все менее и менее читаясь. Социологическое мышление нового поколения стало отправляться не от социологии, имевшей своим родоначальником Конта, а от учения Маркса, взятого в его экономической исключительности. Лавров высоко ценил Маркса, но не был марксистом в смысле следования учению самого только Маркса без тех влияний, которые шли

от Конта, от Бокля, от Спенсера, от Дарвина и других писателей позитивного направления. В полемике, завязавшейся в эти годы между обоими направлениями, Лавров не принимал участия, подобного тому, какое принял Михайловский, особенно подвергавшийся нападкам противников „суб'ективной социологии“, но это не мешало последним и его, Лаврова, социологию об'являть не научною и приписывать самому ему взгляды, которых он не высказывал и, в сущности, не мог высказывать. Во всяком случае, полемисты не обнаружили столько основательного знакомства с социологией Лаврова, которое указывало бы на действительное ее изучение.

За пределами России Лаврова знали, главным образом, как революционера, да и неоткуда было его узнать с другой стороны. В иностранной социологической литературе он не участвовал, а то, что по социологии писалось на русском языке, до сведения иностранных социологов не доходило. Такие исключения, как работа Ческиса „La philosophie sociale de Lavroff“ (1913) или глава о Лаврове в книге Геккера „Russian Sociology“ (1915), чрезвычайно редки. Между тем, в нашей бедной социологической литературе Лавров вовсе не такая фигура, которою позволительно было бы пренебрегать, прежде всего, русским писателям, которые, называя авторов социологических трудов, иногда даже не упоминают о Лаврове, как будто он никогда и не существовал, или отделываются от него немногими словами, не входя в более подробный разбор его идей и не пытаясь дать более или менее исчерпывающую характеристику Лаврова, как социолога.

Конечно, я лишен возможности сделать надлежащим образом то и другое на этих немногих страницах, мне отведенных. Детальный анализ социологических взглядов Лаврова потребовал бы неизмеримо больше места, а их синтетическая систематизация, которая дала бы полное представление о социологии Лаврова, взятой в целом, еще более расширила бы задачу. В сравнительно небольшой статье я считаю возможным остановиться только на главных социологических мыслях Лаврова, не углубляясь ни в одну из них касательно их генезиса, оснований, степени оригинальности и новизны, равно как их приемлемости и научного значения в наше время, и представить только основные линии того, что можно назвать его социологической системой.

II.

В своих научных стремлениях, исканиях и достижениях Лавров чрезвычайно дорожил стройностью и цельностью знания, достигаемых упорядочением и об'единением его элементов. Понимая вообще под философскою мыслью специально об'единяющую мысль, он сам был, можно сказать, поглощен стремлением к этому об'едине-

нию в одном философском целом элементов не только знания, но и верования и практических побуждений, причем искал не одного их единства, но и последовательности их внутреннего расположения, достигая этого путем классифицирования и систематизирования, как наших мыслей о познаваемых вещах, так и самих этих вещей. Перед умственным взором Лаврова всегда предносились, с одной стороны, мир, как внутренне упорядоченное целое, и изучающая его наука, как нечто единое, хотя и расчлененное на части, из которых каждая занимает свое определенное место в общей системе знания. По своей первоначальной специальности—математик, занимавшийся много историей физико-математических наук, изучавший потом гегельянскую философию с ее стремлением в одном грандиозном синтезе охватить бытие и мысль, он не мог не отнестись сочувственно к аналогичным стремлениям позитивизма Конта и эволюционизма Спенсера, не мог и сам познавать и мыслить иначе, как имея в виду мир, как целое, и познание мира, как тоже об'единенное в философии единство наших о нем представлений, понятий и суждений. Поэтому социология была для него только одною из составных частей некоторого цельного и стройного умственного целого.

Вопросы классификации и систематизации всегда занимали Лаврова, касалось ли дело явлений природы и культуры вообще и в частности явлений, составляющих специфический предмет социологии, или отдельных отраслей знания. В последнем отношении очень характерны печатавшиеся в „Знании" начала семидесятых годов „Очерки систематического знания", к одному из которых была приложена таблица со „схемою главных сфер человеческой мысли", повторенною потом и в „Введении к истории мысли". Классифицируя, с одной стороны, „главные формы мысли", с другой—„главные ее сферы", Лавров охватывал в этой схеме все виды теоретической и практической мысли с соответственными ее сферами и проявлениями человеческой деятельности. Ничто Лавровым в области мысли не мыслилось отдельно, обособленно, вне связи с другими частями целого и с самым этим целым. Поэтому и социология была для него не только специальною наукою с определенным содержанием и известными общими заданиями, но и частью об'единенного философскою мыслью систематического миросозерцания. Предмет ее, человеческая общественность, представлялся наличным завершением мировой эволюции, продолжением и осложнением психической эволюции, которая сама возникла на почве эволюции биологической, как эта последняя зародилась в недрах эволюции физико-химической. В представлении Лаврова о целом мироздании синтетически сливались и основная гегельянская мысль о вечном становлении, и мысль Конта о иерархическом ходе абстрактных наук, и общий взгляд Спенсера на мировой эволюционный

процесс,—сливались, по крайней мере, общие черты всех трех направлений, хотя бы и с особыми, чисто лавровскими, оттенками в каждой из них.

Представление Лаврова о систематическом миросозерцании, как о цели сознательного творчества об'единяющей мысли, сложилось у него под несомненным влиянием гегельянства (конечно, в „левом“ его истолковании), поставившем и проблему философии истории, всегда сильно занимавшей Лаврова. Философия истории была для него завершением философии природы, и он никогда не отказывался от этой проблемы, даже когда рядом с идеей философии истории возникла идея социологии, тоже завершавшей в его глазах всю систему научно-философского знания. Соприкасаясь одним своим краем с психологией и биологией, другим своим краем она подходила к этике, как составной части цельного миросозерцания, охватывавшего у Лаврова в одной системе области и теоретической и практической мысли.

В свой социологический синтез Лавров включил разнородные направления мысли, устремленной на познание человеческой общественности. У него уже была своя „общественная философия“ с ее этическими суб'ективными элементами, сложившаяся под сильным влиянием левого гегельянства, когда перед ним стала задача об'ективной „общественной науки“ и первоначальном контовском задании эпохи „Курса положительной философии“, а не „Системы положительной политики“. Он интересовался столько же обществом, каким оно дано нам в действительности, настоящей и прошлой, каким оно есть или было, сколько и тем—каким оно должно быть. Если в настоящее время в данном отношении отделяют социальную философию от социальной науки и только в последней видят социологию, то Лавров сливал то и другое воедино в своем понимании социологии. В одной из ранних социологических своих статей („О методе в социологии“), определив социологию, как „науку об обществе“, а общество, как „продукт практического творчества мысли“, как „идеальный организм с реальными элементами, создающими, пересоздающими, воссоздающими и разрушающими общество, сообразно своим потребностям“. Лавров включал в область ведения этой науки и „нравственный вопрос о *справедливом* общежитии, вследствие чего сводил, в научном построении, *отвлеченную* социологию на *теорию справедливого общежития*“, которая для него „по самой сущности дела опиралась, в значительной мере, на суб'ективные категории этики“. Другими словами, в социологии Лаврова общество было не только научным понятием, но и этическою проблемою, к чему близко подошел потом и Михайловский со своей идеей двуединой правды—„правды-истины“ и „правды-справедливости“.

Можно быть разного мнения о соединении в одном и том же деле научного исследования действительности с творчеством этического идеала; недопустимо с научной точки зрения смешение обоих задач, неразличение между экспликативною и нормативною ориентацией, но для Лаврова последнее оправдывалось тем, что в понятие общества он вносил телеологический момент, поскольку в обществе он видел „совокупность форм взаимодействия, инстинктивно или сознательно созданных реальными единицами для удовлетворения своих потребностей". К обществу, изучаемому социологией, он пред'являл известные требования, хотя бы, например, в таких словах: „*здоровое* общежитие и *безопасное* общежитие невозможны вне *рационального экономического* общежития",—под которым, конечно, у Лаврова нужно подразумевать социализм.

К этому внесению Лавровым в социологию элементов телеологии, нормативности, этики мы еще вернемся, когда будем говорить о его социологической методологии, о защищавшимся им суб'ективном методе, из-за которого у нас одно время столько ломалось копий, но как раз в этой стороне социологического мышления Лаврова заключалось его отрицательное отношение к „позитивистам школы Литтре", этим, как он их называл, „завзятым об'ективистам в социологии".

Тот же „об'ективизм", т. е. то, что им так обозначалось, исследование данного в действительности без всякого отношения к творчеству идеалов, Лавров осуждал и в двух тогдашних биологических ориентациях социологии, для многих интересовавшихся этою наукою бывших своего рода „последним словом". Появление теории Дарвина вызвало целый ряд скороспелых попыток свести всю сложность общественной жизни людей к действию одних только факторов биологической эволюции: в борьбе за существование, в естественном подборе в наследственности и т. п. некоторые думали найти об'яснение всей истории народов, всего культурного прогресса. Тогда же получила распространение спенсеровская идея об общественном организме, т. е. понимание общества, как своеобразного организма, живущего и развивающегося совершенно так же, как и индивидуальный организм.

Заслугою первых русских социологов перед зарождавшейся общественной наукой было то, что они выступили серьезными критиками обоих биологических аналогий, т. е. приравнивания социальной жизни к видовой и общества к биологическому организму. Лавров был одним из первых, сказавших по вопросу о природе человеческого общества свое веское слово. Одновременно с ним, как известно, высказались о том же Михайловский и Южаков. Их аргументы против узкого подчинения социологии биологическим

категориям не всегда были одни и те же, но результаты получались одинаковые.

Лавров включил биологическую теорию Дарвина в свой научно-философский синтез. Отринув все односторонние соображения авторов скороспелых применений этого учения к об'яснению всех общественных явлений, он принял все основные его положения, касающиеся эволюции органического мира и происхождения человека, заинтересовавшись с социологической точки зрения общественностью животных, из форм которых постепенно выработалась и общественность человека. Дело для него заключалось в том, что не борьба за существование должна быть признана за основное явление, изучаемое социологией, а таковым следует признать солидарность, в развитии которой он видел постепенное приближение к общественному идеалу. Дарвинизму, уместному в зоологии, Лавров не давал места и социологии, как чему-то, из чего она должна была исходить, дабы понять, что такое человеческое общество, и какие законы управляют его развитием.

В этом смысле очень показательна его работа „До человека", появившаяся анонимно в „Отечественных Записках" за 1870 год. Это была одна из любимых тем Лаврова,—представить эволюцию мира до появления на земле человека и подготовление этого появления в царстве животных. Социология здесь примыкала к биологии, но не для того, чтобы в ней раствориться, а чтобы, получив в ней свое начало, ее продолжать в новых аспектах жизни. В этой работе Лавров высказал ряд новых и оригинальных мыслей об общественности в зоологическом мире, притом задолго до известного труда Эспинаса о том же самом вопросе. Некоторые потом предлагали назвать изучение животных общежитий „пресоциологией", в которую, во всяком случае, Лавров сделал известный вклад.

Одним словом, осудив построение социологии на одной биологии, Лавров вовсе не думал от последней отмахнуться. Наоборот, он приписывал биологическим данным и выводам большое значение и с этой точки зрения интересовался еще антропологией, этою естественно-исторической наукою, представляющею собою связующее звено между науками о природе и науками о культуре. О глубоком интересе его к антропологии и столь тесно связанной с нею этнографии свидетельствуют многие его статьи, но здесь, с точки зрения интересов социологии, подобает отметить, что продолжением статьи „До человека" явилась другая такая же работа в „Отечественных Записках" следующего (1871) года, под заглавием „Цивилизация и дикие племена", где рассматривается первобытная общественность. Для этой области, в которой работали такие ученые, как Леббок, Морган, Тайлор и другие, придумано было специальное название „генетической социологии", которая,

такимъ образомъ, тоже не осталась вне круга научныхъ интересовъ Лаврова и собиравшихся имъ для „Исторіи мысли" матеріаловъ. Одна изъ последнихъ работъ Лаврова („Переживанія доисторическаго періода", 1897) относится къ той же основной теме.

Соціологическая работа Лаврова, какъ мы теперь это видимъ, шла одновременно и сверху, и снизу. Сверху онъ построилъ общество въ его идеальномъ пониманіи справедливаго общежитія, снизу— проследилъ возникновеніе общественности въ зоологическомъ міре и ее первобытныя формы въ человечестве. Какъ-то въ разговоре съ нимъ объ отождествленіи у Спенсера общества съ организмомъ я выразился, что органицисты строятъ соціологію снизу. Лавровъ не согласился съ такимъ уподобленіемъ, заметивъ, что здесь стройка идетъ не снизу, а как-то скорее сбоку. На эту тему Лавровъ не писалъ такъ много, какъ Михайловскій, сделавшій критику органицистической теоріи общества какъ бы своею спеціальностью, но онъ очень определенно высказался по поводу этой теоріи еще въ самомъ начале своихъ соціологическихъ занятій въ статье объ „Опытахъ" Спенсера (1867). „Между индивидуальнымъ и соціальнымъ организмами, писалъ здесь Лавровъ, существуетъ частный параллелизмъ, но онъ останавливается тамъ, где берется въ соображеніе сознаніе элементовъ, составляющихъ организмъ. Общественные организмы развиваются частью безсознательно,... но въ ихъ развитіи участвуетъ и сознательное содействіе живыхъ личностей, изъ которыхъ они состоятъ, теоріи блага и справедливости, укореняющіеся въ мысли личности и заставляющіе эти личности действовать на измененіе общественныхъ формъ". Психика членовъ общественнаго организма, это ихъ сознаніе и сознательное содействіе, эти теоріи, укореняющіяся въ ихъ мысли и заставляющія ихъ действовать,—вотъ что представлялось тогда главною чертою различія между организмомъ и обществомъ.

Лавровъ, подобно Миллю и Спенсеру, могъ только отрицательно отнестись къ устраненію Контомъ психологіи изъ числа основныхъ наукъ, на которыхъ онъ строилъ свою философію. Мы говорили уже, что въ обществе онъ виделъ прямо „продуктъ практическаго творчества мысли". Не нужно принимать эту фразу слишкомъ буквально, т. е. истолковывать ее въ смысле признанія за основу общественности человеческій интеллектъ безъ какого бы то ни было участія эмоціональной и волевой сторонъ человеческой психики. Наоборотъ, Лавровъ широко понималъ потребности человеческой природы и разные психическіе стороны ее проявленія, т. е. инстинкты, аффекты и т. д. Въ его соціологіи изученію общества предшествуетъ изученіе отдельныхъ членовъ общества (socius'овъ, по теперешней терминологіи американскихъ соціологовъ). Психологическая оріентація соціологіи уже давно была подготовлена у Лаврова, задолго до того времени, когда онъ сталъ заниматься соціологіей. Въ статье „Совре-

менное состояние психологии", появившейся в 1860 году в „Отечественных Записках" (еще старой редакции), он писал: „потребность в психологии, как основной науке, очевидна. Только она может составить исходную точку для общественных знаний,... для понимания процесса истории". В этой же статье он сочувственно отозвался о „психологии народов" (Völkerpsychologie) Лацаруса и Штейнталя, первой, как известно, попытке построить не-индивидуальную психологию. В шестидесятых годах Лавров знакомил русских читателей с тогдашним состоянием психологии, с разными ее направлениями, с литературными новинками в этой области. Многие частные темы работ Лаврова касались народной психики и психических переживаний доисторического времени, повод к чему давали его занятия первобытной культурой, в которой он интересовался обширною областью верований и суеверий.

В те же шестидесятые годы, когда Лавров знакомил русских читателей с успехами психологии, он писал и свои статьи о мифических верованиях. Интерес к этой области коллективно-психических явлений он получил еще во времена своих занятий германской философией XIX века, когда, между прочим, испытал на себе влияние Фейербаха. Вкус к этого рода занятиям он сохранил впоследствии, как о том свидетельствуют некоторые более поздние его статьи. Верования вообще входят в ту широкую область мысли, написать историю которой Лавров считал главным делом своей научно-философской работы. Интеллектуальная сторона человеческой психики вообще особенно его интересовала, не без влияния со стороны левого гегельянства, в котором зародился и экономический материализм Маркса, только много позднее ставший на очередь дня в социологическом мышлении нашего времени.

Произошло это, главным образом, в середине последнего десятилетия прошлого века, когда жизнь Лаврова уже была на исходе. В его социологический синтез вошло и учение Маркса, с которым, конечно, он был знаком раньше, чем его исторический материализм в конце XIX столетия породил целую литературу, у нас получившую полемический характер против русской суб'ективной социологии, которую тогдашние проповедники экономического материализма отожествили, без достаточных оснований, с верою в общинное землевладение, в кустарные промыслы и в артельное начало. Для Лаврова Маркс был социологом-экономистом, учение которого о влиянии экономики на идеологию и политику не могло не обратить на себя его внимания, но в то же время никоим образом не могло быть положено во главу угла социологии с отвержением всякой мысли о возможности зарождения чего-либо социально-политического и духовно-культурного вне экономики. Лавров не принял, впрочем, участия в разгоревшейся тогда полемике и даже не

высказался об этом достаточно определенно в последнем своем труде, вышедшем в свет под псевдонимом Доленги.

III.

Я сказал выше, что интересу Лаврова к социологии предшествовал интерес к философии истории. Пока не стало намечаться нарождение специалистов-социологов, к проблемам новой науки отдельные писатели, ими занимавшиеся, подходили со стороны разных других наук, главным образом, наук общественных, т. е. политики, экономики и юриспруденции, а также и со стороны исторической науки. Лаврова социология заинтересовала, как одна из проблем его синтетической философии и по своей связи с социальным вопросом, но ближайшим образом в социологии он не был ни государствоведом, ни экономистом, а тем более не был ни с какой стороны представителем юриспруденции, к которой относился, как к науке, совершенно отрицательно, подобно Конту. Более частным образом Лавров подходил к социологии со стороны истории.

Он отличался широким историческим образованием, а в известных отделах исторической литературы и основательной эрудицией. Он много читал по истории и не мало писал, правда, не как исследователь, а в качестве популяризатора и частью критика исторических трудов, но все-таки история стояла в центре его социологических занятий. Главный его труд, по отношению к которому многие его работы имели значение подготовительных этюдов, имел историко-философский характер: это, конечно, „Опыт истории мысли". Наиболее в свое время читавшимся произведением Лаврова были его знаменитые „Исторические письма", содержащие в себе целую теорию исторического процесса, или историологию. В некоторых своих работах он поднимал и методологические вопросы исторической науки и философии истории. Кроме нескольких журнальных статей, сюда относятся его „Задачи понимания истории", вышедшие в свет под псевдонимом Арнольди в самом конце его жизни. Если вместе с Контом делить социологию на социальную статику и социальную динамику, то нельзя не сказать, что Лавров интересовался неизмеримо больше второю, нежели первою, но и здесь, в социальной динамике, он стоял к чистой истории гораздо ближе, нежели Спенсер, которого интересовала культурно-эволюционная сторона истории и совсем не интересовала сторона прагматическая, ее события, ее движения, участие в ней народных масс, тех или других общественных кругов, отдельных лиц, их деятельность и отдельные поступки, из которых она слагается.

Конт понимал социальную эволюцию, как некоторый процесс саморазвития (его „évolution spontanée"), подобного органиче-

скому развитию или закономерным процессам в природе. В данном случае Конт усвоил основные взгляды тех писателей эпохи реакции начала XIX века, которые представление о творчестве культуры людьми заменили представлением о *ее* самозарождении и саморазвитии. В сущности, такова же была и исходная идея в понимании социальной эволюции Спенсером. Такое понимание исторического процесса элиминирует из него деятельность отдельных личностей, ставящих себе те или иные цели, сталкивающихся с другими личностями, вступающих с ними в борьбу со всеми ее перипетиями, с ее драматизмом, а подчас и трагизмом. В социальной динамике Конта и Спенсера эволюция мыслилась, как процесс генетический, пользуясь выражением американского социолога Лестера Уорда, противопоставившего понятию генетического процесса другое—процесса антропотелеологического, в котором не общество пассивно развивается, а в роли активных деятелей выступают люди. ставящие своей деятельности те или другие цели, стремящиеся к ним и пытающиеся их осуществлять. В экономическом материализме общественное развитие было тоже представлено, как генетический процесс, скорее диалектический, нежели эволюционный, но столь же безличный, спонтанейный, органический, стихийный. Русская суб'ективная социология с этой стороны и подверглась суровой критике за признание роли личности в истории.

О „суб'ективизме“ в социологии Лаврова и о признании им роли личности в истории я буду говорить дальше, пока же отмечу только, что в своих „Исторических Письмах“ Лавров действительно дал целую теорию исторического процесса, как совершающегося путем деятельности личностей. К вопросу о том, что такое история. в смысле процесса, совершающегося в человеческих обществах, Лавров возвращался постоянно в своих статьях и книгах. ища ответа не только на вопрос, как делается история, но и на вопрос, как нужно делать историю. Здесь он уже выходил за пределы строгой науки о том, что есть или бывает, как оно есть или бывает. из области теоретической мысли вступал в область мысли практической, но основной научный вопрос об истории брался им в связи с другим: что такое история, и как нужно ее изучать?

Вопросы теории исторического знания и теории исторического процесса интересовали Лаврова раньше, чем он сделался социологом. К проблеме социологии он подошел со стороны истории, и одною из первых задач его здесь было произвести размежевание между социологией и историей. Это он делал не только для себя самого, но и для других, в виду того, что многие думали, будто возникновение социологии упраздняет и историю, и ее философию. Тем самым перед Лавровым ставились вопросы, как исторической. так и социологической методологии.

Середина XIX века была временем, когда особенно популярной сделалась проблема „истории цивилизации“. Вспомним при этом хотя бы столь нашумевший тогда исторический труд Бокля. Лаврова очень рано эта проблема заняла, что называется, вплотную. В 1867 году в „Невском Сборнике“ Курочкина появилась статья Лаврова „Несколько мыслей об истории мысли“, где он тоже поставил задачу истории цивилизации, как „основной струп и его исторического течения“, указав при этом на необходимость анализа этого „слишком сложного понятия“. „Надо его разложить, писал он, на элементы и для каждого из этих элементов повторить, по возможности, процесс анализа; затем поискать законы исторического развития каждого из простейших элементов цивилизации, постараться определить их взаимодействие, и тогда лишь, прибавил он, можно надеяться, что история цивилизации несколько приблизится к состоянию науки“. В заключение этой статьи, на которую нужно смотреть, как на первый набросок главного историко-философского и социологического труда Лаврова, он говорил еще: „первый шаг науки, это—*закон;* первое условие закона, это—*формула.* Если бы можно было подчинить не только схему истории, но самый ее материал формулам, она сделалась бы наукой“.

Речь, значит, шла здесь не об основании социологии, а о превращении истории в науку. Путь для этого был указан—в анализе цивилизации на ее элементы и в формулировании законов, которым подчиняются эти элементы в своем взаимодействии. Задача социологии уже тут была намечена, но о новой науке и ее инициаторе, Конте, Лавров упомянул, да и то лишь мельком, в статье 1870 г. („Отеч. Зап“.) „Философский смысл истории“, где высказал ту мысль, что „таких законов“, какие известны в математике и естествознании, „совсем нет, и то, что представляет нечто подобное в течении исторических событий, есть закон не истории, а социологии, феноменологии духа, физики земли и т. п.“ „История цивилизации“, „философия истории“,—вот куда были направлены все помыслы Лаврова. В 1872 году он поместил в „Знании“ статью „Научные основы истории цивилизации“ и т. п.

Этот, если так можно выразиться, историзм социологических исканий Лаврова, отмеченный, между прочим, американским автором книги о социологии в России[1]), мне тем более понятен, что лично я тоже подошел к социологии, отправляясь от проблемы „философии истории“.

В своих первых же работах Лавров стал на точку зрения резкого различия, существующего между социологией и историей.

[1]) Many of Lavrov's sociological theories are to be found in books to which he has given historical titles. *Hecker.* Russian Sociology, 92—93.

Исходным пунктом рассуждений Лаврова о взаимных отношениях истории и социологии было не контовское деление наук на конкретные и абстрактные, к первым из которых нужно отнести историю, а ко вторым социологию, но вопрос о не повторяющихся и повторяющихся явлениях общественной жизни: грубо говоря, область первых есть область истории, область вторых—область социологии. Такому пониманию вопроса Лавров остался верен до конца. В „Задачах понимания истории“, бывших последним его трудом, напечатанным при его жизни, он, в сущности, повторил то, что по данному вопросу писал раньше. Остановиться внимательно на „отличии научной разработки истории от подобной же обработки социологии“ и теперь, как то было и раньше, побуждала его „склонность целого ряда мыслителей к отожествлению обоих областей“. Для выяснения точки зрения на задачи этих двух областей „он рекомендует“ вдуматься в общую схему социологического и исторического вопроса для каждого отдельного момента общественной эволюции. Позволю себе выписать здесь целиком несколько строк, которые, впрочем, можно найти и в других работах.

„Социолог спрашивает себя, какие явления усиления или ослабления, расширения или с'ужения солидарности могли и должны были произойти при данных исторических комбинациях общественных форм и усвоенных приемов мысли в данном обществе и в данную эпоху? Какие из них произошли действительно и повторились бы неизбежно, если бы повторялись те же самые исторические данные (хотя это повторение с достаточною полностью в истории не встречается)? Историк же хочет знать: какую комбинацию живых элементов и переживаний, задач специальных для общества данной эпохи и зародышей будущего, представляет данная эпоха (причем вопросы об изменениях солидарности составляют лишь один элемент исследования), и каким путем эта комбинация перешла, впоследствии, в комбинацию более или менее отличную от первой, отбрасывая одни переживания, вызывая другие и развивая в своей среде новые зародыши еще не наступившего будущего. Вопросы социологии суть всегда вопросы о законах явлений солидарности—и исключительно *этих* явлений, которые если и очень редко повторяются в действительности во всех их частностях, то представляются, тем не менее, исследователю, как имеющие возможность повторяться по одним и тем же законам. Вопросы истории суть столь же неизбежно вопросы о переходе одного из не повторяющихся, вообще говоря, фазисов эволюции мысли и жизни в другой фазис, точно так же не повторяющийся, причем нет ни одного явления, наблюдаемого в комплексе каждого из этих фазисов, которое приходилось бы, по сущности дела, оставить в стороне, каково ни было бы отношение этих разнообразных

явлений к солидарности. И социология, и история,—прибавляет Лавров,—берут весь свой материал из коллективных организмов, но первой соответствует в области биологии изучение физиологических явлений, второй—изучение того закона смены форм, который обусловливает переход личинки насекомого в зрелое животное, переход зародыша человека в самоопределяющуюся историческую личность. С этой точки зрения, сказано в заключение, устраняется всякое отожествление или даже смешение двух научных областей, пользующихся одним и тем же материалом“ [1]).

В задачу моей статьи, излагающей, анализирующей и характеризующей социологическое учение Лаврова, не входит критика отдельных его взглядов, и я тут ограничиваюсь отметкою, что для меня, да и вообще не для одного меня, демаркационная линия между социологией и историей проходит не там, где проводит ее Лавров. Социология, в другом понимании притом, занимается вообще всеми явлениями, происходящими в обществе, отвлеченно взятом, и составляющими предмет изучения в истории отдельных конкретных обществ, а не одними только явлениями солидарности. Для другого понимания социологии биологические изучения как физиологических явлений, так и закона смены форм окажутся относящимися к одной и той же категории изучения жизненных процессов, отвлеченно взятых. Но и при ограничении предмета социологии одними явлениями солидарности, и при принятом Лавровым размежевании между социологией и историей его социология все-таки остается социологией.

Если исходным пунктом социологического мышления Лаврова была история, то и бóльшая часть его же методологических соображений была направлена в сторону истории, а не социологии. Он постоянно возвращался к вопросам и о предмете истории, т. е. о ее содержании и ее материале, и о задаче истории, как науки, и о тех путях, на которых следует искать разрешения ее основной задачи, равно, как частных задач, входящих в состав общей. Написать специально о „методе в социологии“ в статье под таким заглавием (в „Знании“ за 1874 г.) он был вызван статьей (в том же журнале за 1873 г.) Южакова „Суб'ективный метод в социологии“, в которой подвергнуты были критике мнения Лаврова (-Миртова) и Михайловского. Первоначально он хотел разобрать этот вопрос подробно в печатавшихся тогда (в „Знании“ же) „Очерках систематического знания“, когда дело дошло бы до социологии, т. е. в конце этой работы, но она осталась, к сожалению, не оконченною. Впоследствии он возвращался к тому же вопросу и в статье „Про-

[1]) *С. С. Арнольди.* Задачи понимания истории, стр. 19 (по 2 изд. 1903 г.).

тивники истории“ („Отеч. Записки“ 1880 г.), и в заграничном издании „Опыта истории мысли“, и в „Задачах понимания истории“. Понятие „суб'ективного метода“ было, как известно, принято Контом в период написания им „Системы положительной политики“, идеи и все построение которой были отвергнуты последователями научного позитивизма с Литтре во главе. Русские позитивные социологи, т. е. Лавров, Михайловский, Южаков и др., тоже из наследства, оставленного Контом, ценили только „Курс“, отвергнув „Систему“, но первые двое при этом удержали понятие особого суб'ективного метода, тогда как третий отнесся отрицательно к самому понятию этому. По вопросу произошла полемика, разделившая не только этих, но и хронологически следовавших за ними русских социологов на два несогласных между собою по этому пункту лагеря. В полемике о суб'ективизме в социологии с обеих сторон были допущены неясности по многозначимости терминов „суб'ективный“ и „об'ективный“, а отсюда получалось не мало недоразумений, остававшихся нераз'ясненными. Это было как раз в то время, когда автор настоящей статьи начал изучать социологическую литературу, заняв по вопросу такую позицию, что особого суб'ективного *метода* нет и быть не может, но что в социальных науках неизбежен суб'ективный *элемент*, который при известных условиях может и не быть противоречащим об'ективной науке.

Этого взгляда я держусь и в настоящее время, полагая, что у Лаврова главным в его суб'ективизме было желание иметь в качестве предмета социологии не только общество, как оно есть, или было до сих пор, но и общество, каким оно должно быть и могло бы стать в будущем, а в связи с этим находилось и стремление оценивать социальную действительность (современную и историческую) с точки зрения идеала. Все остальное в суб'ективизме было более или менее побочным и второстепенным, основанным на многозначимости самого термина. Аналогичными явлениями впоследствии были так называемое „возрождение естественного права“ в юриспруденции и риккертовское понятие об „отнесении к ценности“, как об отличительной черте науки о культуре, сравнительно с наукой о природе.

Лавров всем своим прошлым был поставлен в полную невозможность стать на точку зрения позитивистов-об'ективистов, которые говорили об обществе данном в действительности, не пред'являя обществу никаких идеальных требований, которые говорили при этом об *эволюции* общества, устраняя из социологии идею *прогресса*, как содержащую в себе оценку данного с точки зрения идеала, долженствующего быть осуществленным в историческом процессе. Мы уже видели, что Лавров прямо сводил *отвлеченную* социологию на *теорию справедливого общежития*, по самой сущ-

ности дела опирающуюся в значительной степени на суб'ективные категории этики. В той же статье, откуда приведены эти слова („О методе в социологии“), он говорит еще о „конкретной социологии“, для которой считает возможным „построение не справедливого общежития, а *прогрессивного* общежития по условиям возможности, существующим для данной исторической среды“. Здесь Лавров имел в виду разные теории общежития, построенные, как он выразился „по *обще-научному*, хотя и не об'ективному методу исследования“. Защищая суб'ективный метод в социологии, Лавров даже высказался в таком смысле, что „кое-что в социологии допускает об'ективные методы исследования“,—фраза, которой, кажется, Лавров потом более не повторял.

Оживление социологии на Западе (т. е. во Франции и в Англии) началось как раз в те годы, когда ею заинтересовались и у нас. Лавров пристально присматривался к тому, что в этой области делалось за границей и у нас, и знакомил русскую публику с главными явлениями в этой области. Такова его обстоятельная статья „Социологи-позитивисты“ („Знание“ 1872) о парижском Социологическом Обществе, статьи о некоторых социологических трудах, в том числе и русских (о Михайловском и Де-Роберти). Иногда его отношение к тому, что делалось в тогдашней социологии, было крайне отрицательным—и между прочим за об'ективизм, отгораживающийся от жгучих вопросов современности.

IV.

Суб'ективный элемент социологических воззрений Лаврова я назвал бы этическим, как и его социализм, вытекавший больше из этического идеализма, чем из экономического материализма.

В период исключительного интереса к философии он много занимался и вопросами этики, не одной психологии, гносеологии и логики. Философия была для него, пользуясь терминами Канта, не только чистым, но и практическим разумом. Одною из первых его печатных работ были „Очерки практической философии“ (1860). Через девять лет он напечатал в „Отечественных Записках“ большую статью „Современные учения о нравственности и ее история“, целый анонимный трактат по этике, бывший переизданным в 1904 г. отдельною книгою под псевдонимом Арнольди. Этот трактат и вообще этическое учение Лаврова необходимо иметь в виду для надлежащего понимания его социологического суб'ективизма.

Лавров не считал нравственность врожденною человеку. Сводя всю этику к основным понятиям человеческого достоинства, развития в себе человеческой личности, критического убеждения и обще-

ственной справедливости, находя, что эти понятия имеют для развитого человека такую же определенность и обязательность, какою обладают истины геометрии, он признавал, однако, что далеко не во всех людях вырабатываются нравственные побуждения, разделяющие в этом отношении судьбу и требования научного мышления. Прирожденным человеку Лавров считал только стремление к наслаждению, но между наслаждениями для развитого человека есть своего рода иерархия, на высшую степень которой он ставил наслаждение нравственною жизнью. Лишь немногие достигают такой ступени развития, большинство не идет далее простой способности расчета пользы. Для Лаврова нравственная жизнь начинается с выработки в человеке представления о личном достоинстве и с стремления осуществить его в жизни. Только на этой ступени человек начинает сознавать свое развитие, как возвышение своего существа, делается способным наслаждаться собственным развитием и ощущает потребность в дальнейшем развитии. От этого процесса неотделима критика мысли, направленная на вопросы о должном. Только этим путем создается нравственное убеждение, требующее признания и в других личностях их человеческого достоинства и их права на то, чтобы с ними поступали, сообразно их достоинству. Другим существенным признаком нравственного убеждения Лавров считал требование общественной нравственности, сводившейся им к укреплению и расширению социальной солидарности. Вот формы проявления и усиления или ослабления этой солидарности он и признал предметом социологического исследования, притом не только в виде существующих в действительности форм человеческого общежития, но и в качестве тех общественных идеалов, в которых человек мыслит и стремится осуществить более солидарное, а потому и более справедливое общество, равно как и практических задач, ставимых перед нами требованиями идеалов. Лишь на почве такого отношения к обществу возникает понятие прогресса, в котором Лавров видел, с одной стороны, усиление сознательности в отдельных личностях, с другой—усиление солидарности в обществе. По его основному взгляду, прочность прогресса могла быть результатом лишь совпадения интересов большинства с убеждениями наиболее развитого меньшинства. Исторический процесс представлялся Лаврову процессом развития, обусловленным в разных его стадиях положительным или отрицательным проявлением прогресса, причем история, как наука, в каждой эпохе должна определить ее характерные черты в областях сознания и солидарности, отделяя их от переживаний старого или зачинаний нового. Даже в этом кратком изложении заметно выступают на первый план три проблемы—личного развития, общественной солидарности и прогресса, которые были для Лаврова не

только фактами об'ективного наблюдения, но и постулатами его „суб'ективного" построения.

Так связывалась у Лаврова социология, с одной стороны, с этикой, с другой—с историей. Не все социальные явления представляли интерес для его социологии, а только явления общественной солидарности, на высших ступенях которой в общественных формах имеет быть воплощена справедливость, и не всякий процесс, совершающийся в обществе, признавался за равный с другими для истории по своему для нее интересу, а лишь процесс прогрессивный, вносящий в жизнь наибольшую сознательность и прогрессивность.

Наиболее полным и систематичным изложением социологического, я бы сказал, историологического учения Лаврова в первый период его деятельности были знаменитые „Исторические Письма", которые были не только популяризацией некоторого теоретического построения, но и пропагандою известной практической програмы. „Исторические Письма" сделались своего рода идеологическим обоснованием и оправданием революционного движения семидесятых годов. Книга была строжайшим образом запрещена, более не переиздавалась и была из'ята из общественных библиотек. Когда пишущему эти строки понадобилась, в конце восьмидесятых годов, эта книга (собственный экземпляр был кем-то „зачитан"), с великим трудом и с специального разрешения тогдашнего директора Публичной Библиотеки, она была ему выдана на самый короткий срок. В „Исторических Письмах" теория прогресса *сливалась* с его практикой. Особо отмеченное слово, только в форме настоящего времени, было употреблено самим Лавровым. „Понимать его, т. е. прогресс, говорит он здесь, нельзя, не участвуя в нем делом, и это самое дело уясняет его понимание. Не легко это понимание, требующее и внутренней ломки, и многочисленных жизненных жертв... История требует жертв. Их приносит в себе и около себя тот, кто берет на себя великую, но грозную задачу быть борцом за свое и за чужое развитие. Задачи развития *должны* быть разрешены. Лучшее историческое будущее *должно* быть завоевано. Перед каждою личностью, которая достигла до сознания потребности развития, стал грозный вопрос: будешь ли ты один из тех, кто готов на всякие жертвы и на всякие страдания, лишь бы ему удалось быть сознательным и понимающим деятелем прогресса? Или ты останешься в стороне, бездеятельным зрителем массы зла, около тебя совершающегося, сознавая свое отступничество от пути к развитию, потребность в котором ты когда-то чувствовал? Выбирай".

Выбирай!... Это был призыв к борьбе, к героическому подвигу, призыв как бы самой истории, указывающей человеку на свою

цель, которая заключается в осуществлении ее идеала, т. е. ее, самой истории, идеала. „Нравственный идеал истории, говорит сам Лавров, есть единственный светоч, способный придать перспективу истории в ее целом и в ее частностях“. В „Исторических Письмах“ Лавров изложил свою теорию исторического процесса, отвлеченно взятого, т. е. того, как вообще совершается история, но это об'ективное исследование приноровил к суб'ективно понимаемой цели истории, к ее нравственному идеалу для того, чтобы те читатели, которые поймут, как следует, мысли автора, знали, что они *должны* делать, дабы „образовать растущую силу для усиленного хода прогресса“.

Для понимания того, что Лавров называл своим „суб'ективным методом“, его „Исторические Письма“ в высшей степени характерны. Являясь в них проповедником *должного,* он, конечно, не мог мыслить это должное вне условий возможного, которое само определяется не суб'ективным методом творчества идеала, а об'ективным методом исследования действительности. В „Исторических Письмах“ Лавров выступал, как социалист-публицист, всячески маскировавший свою мысль, и как социолог-исследователь, разрешавший проблему об'ективной науки. В первой стороне своей деятельности Лавров мог вполне развернуться только в нелегальных своих писаниях, об'ективное же исследование того, как совершается история (прогрессивная ли, регрессивная ли, безразлично), мы находим в других больших работах, в заключениях которых он никуда не призывал своих читателей, поучая их только о том, что есть или было, как оно есть и было в общественной и исторической жизни человека.

Пользуясь своим суб'ективным методом или, говоря по другому, внося в социологию суб'ективные моменты построения идеала должного и оценки явлений действительности, Лавров, как я уже сказал выше, не мог не сообразоваться с условиями возможного по законам этой самой действительности, знание которой дается об'ективным ее изучением без всякого отношения к нашим этическим стремлениям и меркам. Осуществление идеала могло быть в его глазах только делом будущего, но это будущее могло только вытечь из настоящего, как настоящее вытекло из прошедшего в порядке эволюции. Сводя *отвлеченную* социологию на *теорию справедливого общежития,* он находил, что для конкретной социологии допустимо лишь построение *прогрессивного общежития* „по условиям возможности, существующим для данной исторической среды“, ибо здесь должна по необходимости существовать известная постепенность. Лавров выдвигал на первый план идею прогресса, как процесса, приближающего общество к его идеалу, но этот процесс, желательный и должный, не мог же в его понимании не

быть в то же время процессом возможным по общим условиям действительности, которую изучает об'ективная наука. Если в полемике с Южаковым он высказался в том смысле, что „кое-что в социологии допускает об'ективные методы исследования", то только имея в виду социологию должного и желательного в будущем, а не социологию данного в прошлой и в настоящей действительности. Чем более его мысль работала над социальною действительностью прошлого, которое восходит не только к первобытному дикому состоянию человечества, но к еще более ранним временам, когда предки человека не выделились еще из зоологического мира, тем более в социологии Лаврова действительность выступала на первый план и тем более она требовала не столько оценки, сколько понимания, даваемого об'ективным изучением ее генезиса и эволюции.

Я уже указывал на социологическую важность таких трудов Лаврова, как „До человека" и „Цивилизация и дикие племена", где, в сущности, речь идет только о прошлой исторической (и даже доисторической) действительности, а не об этически желательном будущем. Там, в этом прошлом, зародились и начали развиваться явления, которые Лавров подводил под понятие личного развития и общественной солидарности, достижение высших ступеней которых он мыслил, как постепенное приближение к идеалу или цели истории. Чем более он углублялся в прошлое, в историю и в доисторию, обращаясь к данным этнографии, антропологии и даже зоологии, тем все более его социология превращалась в об'ективную науку, в которой не кое-что, а все требовало применения тех же методов, которые употребляются в естествознании.

Труды Лаврова, посвященные истории мысли, или единый его труд в разных только редакциях, заключают в себе широкую картину мировой эволюции. Сначала идет „подготовление человека" в областях процессов физико-химических (космических и геологических), биологических, психических и социальных: здесь исходными пунктами всех четырех эволюций берутся—первобытная туманность, простейшая протоплазма, первые проблески сознания и зарождение общественных связей в животном царстве со всеми явлениями, вырастающими на почве психики и общежития. Затем Лавров переходил к первому фазису человеческой культуры, к так называемой первобытной или доисторической культуре, к дородовому быту, лишь позднее сменившемуся бытом родовым, который, в свою очередь, только постепенно перешел в быт исторический. Следя за развитием форм последнего, Лавров останавливался не только на явлениях прогрессивного развития сознания в личности и солидарности в обществе, но и на переживаниях доисторического периода в исторические времена, самых, так сказать, об'ективных наук, далеких от жгучих вопросов современности. То, что теперь

принято называть генетической социологией, все более и более внедрялось в общее построение Лавровым культурно-социальной эволюции и делало его самого об'ективным социологом.

В эволюционном порядке смены культурных и социальных форм, в которых не все было прогрессивным, но без которых не могло быть дальнейшего прогресса, Лавров переходил от генетической социологии к тому, что можно назвать философией истории с социологической точки зрения, начав с „первого слоя исторических цивилизаций“, каковыми являются Египет, Ассиро-Вавилония и т. п. Ему не удалось закончить свой грандиозный историко-философский труд, но подготовительные к нему этюды и даже целые отрывки из него мы находим в некоторых его исторических статьях, вроде хотя бы „Эпохи появления новых народов в Европе“ („Знание“ за 1873 год), „Подготовление новой европейской мысли“ („Дело“ за 1872 год), „Политические типы XVIII века“ (там же за 1880 год) и т. п.

Я назвал эту часть труда, задуманного Лавровым, но не бывшего им доведенным до конца, философией истории с социологической точки зрения. Как-никак, после суммарного изображения первобытной культуры, составляющей предмет генетической социологии, Лавров в дальнейшем следил за общим ходом действительной истории, в смысле цивилизации, по большим периодам истории, каковыми являются древний Восток, античный мир, западное средневековье, новое время. Он шел здесь, так сказать, по большой дороге истории, как Гегель в своей „Философии истории“, или как Конт в своей „Социальной динамике“, т. е. в двух последних томах своего „Курса“, а не как Спенсер в своих „Основах социологии“, где социальная эволюция рассматривается как бы вне пространства и времени, т. е. вне определенных географических и хронологических рамок, sub specie aeternitatis. Но эта философия истории строилась Лавровым не в смысле оправдания известной априорной схемы конкретного хода истории, как то было у Гегеля и даже у Конта, а путем обобщения данных и выводов современной исторической науки без всякого произвольного конструирования в угоду той или другой предвзятой мысли.

Гегель и Конт заранее знали, какой имманентный план или закон лежал в основе всемирной истории, и подгоняли (Гегель больше, Конт меньше) действительный ее ход к излюбленной формуле, к предвзятой схеме, аналитически раскрывая целое в отдельных его моментах. Лавров шел иным путем, синтетически слагая целое из заранее исследованных его частей. Метод был здесь у Лаврова об'ективный, а не суб'ективный, построение было индуктивное, а не дедуктивное, но в то же время получалась у него не просто история, а именно ее философия, благодаря тому, что

об'ективно построенное изображение исторического процесса соединено было с его оценкою с известной точки зрения, в чем—в самой оценке этой—и заключался суб'ективный элемент всего изображения хода истории.

Эта синтетическая работа, сопровождавшаяся оценкою отдельных явлений и моментов об'ективно построенного процесса, оценкою с точки зрения идеи прогресса, шла у Лаврова с другою работою, на сей раз работою аналитического характера, заключавшеюся в разложении рассматриваемых явлений на их элементы, в определении значения каждого из них, как фактора в их сложном взаимодействии, в формулировании закопосообразности их возникновения и развития, в постоянной их ориентировке в сторону общих психологических и социологических понятий и суждений. Исторический синтез может быть и без социологического анализа, но как раз этот синтез у Лаврова был насквозь проникнут социологическим анализом явлений и процессов истории.

И в социологии есть своя синтетическая работа, образцом которой является социологический труд Спенсера, но она может и не сопровождаться, как то и было у Спенсера, синтетическим воссозданием общего хода истории, какое дает нам Лавров. Философия истории и социология—разные проблемы, которые могут существовать независимо одна от другой, но у Лаврова они сливались воедино, питаясь жизненными соками, с одной стороны, истории (с этнологией), с другой—социальной этики. Последняя вносила в его построение суб'ективные элементы творчества идеала и оценки действительности с идеальной точки зрения, но в целом его историко-философская социология не была результатом одного только суб'ективного метода.

V.

Из двух социологических проблем, которыми особенно интересовался Лавров—личного развития и общественной солидарности—из соединения которых вытекала третья проблема—проблема прогресса, в его мышлении стала на очередь прежде всего разработка „теории личности".

„Теории личности" Лаврова я посвятил, вскоре после его смерти, целую статью, выходившую в свет и отдельной брошюрой и в составе одного собрания моих сочинений. В настоящей главе мне приходится только повторить (впрочем, с необходимыми сокращениями, очень большими, и с добавлениями, наоборот, весьма маленькими), все то существенное, что уже было сказано в этой статье.

Одна из проблем социологии—вопрос о личности и обществе. Нет общества без составляющих его личностей, и нет личности вне общества. Одно с другим здесь связано неразрывно, но подходить к этому неразрывному можно двояко: или беря за исходный пункт коллектив, или отправляясь от индивида. В первом случае общество является целым, своего рода организмом, частями или членами которого являются индивиды, во втором— индивиды становятся не простыми членами общества, а личностями, и понятие общества получает собирательный смысл. Различие не только в подходе, но и в оттенках понимания, в ориентации интереса или к внешним формам общества, или к внутренним переживаниям индивидов, взятых в качестве не членов общества, а, именно, как личностей, и не простых особей, образующих коллектив, а именно личностей, т. е. отдельных человеческих *я*, с их сознанием своей особенности и с их притязаниями, отсюда вытекающими. У Лаврова как раз подход к проблеме со стороны образующих коллективы индивидов, со стороны человеческих личностей с их самосознанием, с их способностью развития, с нравственным достоинством. Он находил, что об'ективная социология игнорировала личность, и особенно настаивал на собирательном характере общества, что давало повод некоторым его критикам утверждать, будто он отрицал об'ективную реальность общества, как такового, видя в нем лишь сумму отдельных действительно реальных единиц. В своем суб'ективизме он понимал общество не только генетически, но и телеологически, как осуществление людьми тех целей, которые преследует всякая общественность, цели же эти могут заключаться, в последнем счете, лишь в самих личностях. Пусть, сказал бы я, толкуя—и правильно, думаю, толкуя—мысль Лаврова, пусть общество и представляет собою реально сверхличное бытие, отнюдь, однако, не будучи и не имея возможности быть внеличным, по отношению к нему не может быть мыслимо никакой сверхличной, которая была бы в данном случае и внеличною, цели. С той же точки зрения исторический процесс не был для Лаврова саморазвитием общественных форм, той спонтанейной эволюцией (évolution spontanée), о которой говорил Конт, и тем органическим развитием, каковому уподоблял социальную эволюцию Спенсер. Здесь, в этом подходе к реальной неразрывности коллектива и образующих его индивидов, именно со стороны последних, а не со стороны первого, заложен был краеугольный камень того, что, по моему мнению, несоответственным образом было обозначено, как суб'ективный метод в социологии.

В двух указанных общих ориентациях социологии—от коллектива к индивиду и от индивида к коллективу—мы видим как бы повторение той антитезы, какую представляют собою социологиче-

ские взгляды Платона и Аристотеля. Дело не в бо́льшем философском идеализме первого и не в более научном реализме второго, а в том, что для одного общество есть единое целое, расчлененное на части, для другого—части, слагающиеся в одно целое. Конечно, и в данном отношении, и в научном методе Лавров ближе к „позитивизму“ (относительному, конечно) Аристотеля и совсем далек от „метафизики“ Платона, но есть одна черта, которая более роднит его с идеалистом Платоном, мыслившим общество, каким оно должно быть, чем с реалистом Аристотелем, ограничивавшимся изучением общества, каковым оно является в действительности.

На Лаврова, в начале его занятий философией, несомненное влияние оказал немецкий идеализм, хотя бы и в редакции левого гегельянства. В статье своей о „Теории личности“ Лаврова я на нескольких страницах изложил его взгляды, высказанные в первых его трудах начала шестидесятых годов, т. е. в „Очерках вопросов практической философии“ и в „Трех беседах о современном значении философии“, и пришел к тому выводу, что та личность, теорией которой занимался Лавров в начале своей деятельности, была „идеалом“, а не реальной величиною, с какою мы постоянно встречаемся в жизни и в истории. Это понятие, прибавил я, у него—плод „творчества, а не исследования“. Другой вывод был еще тот, что каждый раз, когда к этому возвращался Лавров, „оно осложнялось новыми чертами, которые, с одной стороны, обогащали самое содержание идеала, и с другой—приближали и вырабатываемое понятие личности к реальным фактам жизни“. Одною из этих черт была именно критика личностью общественных форм, как исходный пункт для побуждения и решимости изменить общественные формы по указаниям разума и нравственного чувства. Изменять значит действовать и создавать нечто новое. Общественные формы действуют на личность, но и личность действует на общественные формы, и это последнее обстоятельство Лавров больше подчеркивал, нежели первое. В той постановке, какую получила теория личности в ранних произведениях Лаврова, она не могла дать особенно многого для социологии, а только послужила прочным фундаментом для дальнейших соображений Лаврова о значении личного начала в исторической жизни, т. е. для темы уже прямо социологического характера.

Этот последний вопрос Лавров и затронул в „Исторических Письмах“. Правда, господствующая мысль этого произведения не в том, как вообще совершается история, и какова в ней на самом деле роль отдельных личностей, а в том, как должен совершаться прогресс, и что для этого требуется со стороны развитой личности, сознающей свой исторический долг, но это не помешало данной книге быть в то же время и своего рода теорией исторического про-

цесса (т. е. социальной эволюции) с обращением особого внимания на роль личности в этом процессе.

По мнению Лаврова, развивавшемуся в разных его трудах, общество в массе, т. е. „большинство может развиваться действием на него более развитого меньшинства: это,—говорил он в „Исторических письмах",—есть, повидимому, закон природы". Само это меньшинство, с другой стороны, „не все сразу приходит к новой идее, которая потом воплощается в жизнь". Новая идея „зарождается в мозгу личности, там развивается, потом переходит из мозга этой личности в мозги других личностей, разрастается качественно в увеличении умственного и нравственного достоинства этих личностей, количественно в увеличении их числа и становится общественной силою, когда эти личности сознают свое единомыслие и решаются на единодушное действие". Такими инициаторами общественных перемен являются критически мыслящие личности, без которых обществу грозила бы опасность застоя, и прогресс был бы невозможен.

Нельзя не признать,—как это и отмечалось автором настоящей статьи и прежде,—что мнение Лаврова в „Исторических письмах" все-таки отражало на себе преобладание деонтологического отношения к истории, которая, именно, должна быть прогрессивной, над отношением теоретическим, не заключающим в себе никакой оценки. Мы видели, что „Исторические письма" были не столько научной теорией исторического процесса, сколько публицистической проповедью, как должна вести себя критически мыслящая личность, решающаяся стать деятельницею прогресса. Нельзя не согласиться с тем, что в таком изображении роли личности была известная односторонность, как следствие преувеличения некоторой, все-таки, действительности. Личность, как-никак, действует на общественную среду, как и эта последняя действует на личность. В „Исторических письмах" идея этого взаимодействия личности и культуры была выражена следующею формулою: „история мысли. обусловленной культурою, в связи с историей культуры, изменяющейся под влиянием мысли,—вот вся история цивилизации".

Эта формула все-таки имела в виду только критическую мысль, а не мысль вообще, и только мысль, а не другие, также психические, побуждения человеческой деятельности, притом имела еще в виду историю цивилизации или прогресса, а не безразлично исторический процесс вообще. Однако, у Лаврова такое, очень ограниченное (суб'ективное), понимание исторического процесса расширилось в более полное (и об'ективное), когда место „мысли" заняла личность вообще, и история вообще была понята, как взаимодействие личности и культуры. „Мысль, писал Лавров, реальна лишь в личности, культура—реальна в общественных фор-

мах; следовательно, личность остается со своими силами и со своими требованиями лицом к лицу с общественными формами". Это—два фактора истории: личный и общественный, а потому весь исторический процесс сводится у Лаврова (совершенно об'ективная формулировка) к взаимодействию личности и культуры, как совокупности существующих общественных „форм" (навыков мысли и представлений, привычек, учреждений и т. п.).

Здесь приходится коснуться одного недоразумения, встречающегося у критиков Лаврова. Он довольно часто вообще настаивал на том, что реальны только личности, что общество, отличное от составляющих его единиц, не имеет никакой реальности и в таком представлении может считаться простой лишь фикцией. Эта мысль Лаврова, как и другая, что в истории реальны только личности, которые и совершают историю, так что исторические события сами собою не происходят,—эти две родственные мысли Лаврова толковались в смысле полного отрицания им за обществом иного значения, как простой суммы многих личностей. Но это было не так. Совокупности личностей, составляющих собирательное целое, которое мы называем обществом, он противополагал, как нечто, равным образом, *реальное*, его, этого общества, культуру: она у него тоже „реальна—в общественных формах". Кстати сказать, Лавров не отожествлял, как это обыкновенно делают, понятий „культура" и „цивилизация", разумея под первою нечто статическое, наличный быт общества в самом широком понимании его, характеризующий данное состояние каждого общества, а под второю не состояние, а нечто динамическое—переработку культуры историческим процессом и даже специально прогрессивным движением истории.

„Исторические письма" закончили чисто философский период в писательской деятельности Лаврова, за которым начался второй, когда Лавров стал превращаться в социолога. В „Исторических письмах" мы уже наблюдаем некоторое расширение вопроса о личности и более тесной связи с постановкою вопроса о роли ее в истории, т. е. дело шло не только о внутреннем развитии личности и идеальной его цели, но и той роли, которую личность может играть вне самой себя в качестве агента общественных изменений. Из исключительно психологического и этического вопрос становился социологическим. Высокая морально-философская оценка личности, лежавшая в основе „теории" Лаврова, как она формулировалась в шестидесятых годах, не могла примириться с тем принижением личности, которое было в социологии Конта, а появление органической теории Спенсера вызвало у нас „индивидуалистический" отпор (хотя сам Спенсер оказался потом сам еще бо́льшим индивидуалистом).

О Спенсере Лавров писал еще в 1867 г. (В „Женском Вестнике“). Разбирая проводившиеся Спенсером параллели между индивидуальным и социальным организмами, он отметил, что английский мыслитель не указал на одно различие между ними, заключающееся вот в чем: общественные организмы развиваются бессознательно, подобно биологическим, только частью, ибо „в их развитии участвует и сознательное содействие живых личностей, из коих они состоят, теории блага и справедливости, укореняющиеся в мысли личности и заставляющие эти личности действовать на изменение общественных форм“. Мною уже была эта мысль Лаврова отмечена выше, и указано на то, что Лестер Уорд, в сущности, сказал то же самое, когда через полтора десятка лет (1883) в своей „Динамической социологии“, различил в истории генетический и антропологический процессы. Оба процесса все более и более расходятся между собою. Вскоре после появления статьи Лаврова о Спенсере, о взглядах последнего на общество заговорил Михайловский в статье „Что такое прогресс?“ („Отеч. Записки“ за 1869 г.), вызвавшей со стороны Лаврова статью „Формула прогресса г. Михайловского“, (там же за 1870 г.). Начинавший свою литературную деятельность писатель вооружился против приравнения Спенсером человеческой личности к простому служебному органу общественного организма, и этому протесту Лавров не мог не сочувствовать, хотя, как увидим ниже, и разошелся с Михайловским в определении прогресса.

Органическая теория превращала личность в простую, лишенную самодовлеемости, клеточку социального тела; скороспелые применители теории Дарвина к социологии видели в людях лишь животные особи. Лавров воспользовался учением Дарвина в интересах социологии совершенно иначе. Он стал подходить к интересовавшему его вопросу человеческой личности с эволюционной точки зрения: как из животной особи могла выработаться человеческая индивидуальность с высшими ее духовными проявлениями, нашедшими для Лаврова наивысшее свое завершение в критически мыслящей личности? Эволюционная же точка зрения ставила перед ним и другой вопрос: ка́к постепенно вырабатывалась в животном мире та общественность, которая достигла наибольшего развития у людей в проявлениях и принципах солидарности? Рассматривая эволюцию общественности, Лавров, кроме того, ставил еще вопрос: как развивались взаимные отношения индивида и коллектива, и ка́к происходило постепенное выделение самобытной индивидуальности из всеуравнивающей культурной среды?

В первый период своей деятельности Лавров, как сказано было выше, пользовался понятием личности, сложившимся на почве наблюдений над высшими проявлениями человеческого духа на

поприщах знания и творчества, так что свою „критически мыслящую личность“ он списывал с себя и с тех мыслителей и деятелей, которые стояли на одной с ним ступени умственного и нравственного развития. Теперь ему предстояло об'яснить, как вообще сделалась возможною человеческая личность, т. е. не только, как произошло выделение человека из зоологического мира, но как человеческая особь доразвилась до способности быть личностью и выделиться в самостоятельную психическую единицу из однородной общественной среды. Имелись теперь в виду реальные явления, от которых был отвлечен идеал личности, самостоятельно мыслящей и самостоятельно действующей, хотя, конечно, не в смысле „свободы воли“ и будто бы „всемогущества“, как готовы были толковать мысль „суб'ективных социологов“ полемисты конца XIX века („личность все может“).

Эта тема разрабатывалась Лавровым в таких статьях, как „До человека“, „Цивилизация и дикие племена“, „Современные учения о нравственности“ и др., без которых нельзя рассматривать и то, что одновременно говорилось Лавровым о роли личности в истории в „Научных основах истории цивилизации“ и во „Введении в историю мысли“, печатавшихся в „Знании“ за 1872 и 1873 годы, равно как в более поздних трудах.

В первой из только-что названных работ Лавров, как мы видели, рассматривал психическую и социальную эволюцию в зоологическом мире до появления на земле человека. Сравнивая беспозвоночных и низших разрядов позвоночных животных, с одной стороны, и высших разрядов позвоночных (птиц и зверей)—с другой, Лавров находил между теми и другими в одном отношении большую разницу. Если вообще в животном мире наблюдается господство инстинктов, как „унаследованных органических наклонностей и привычек“ (или „видовых и родовых обычаев“), то в двух высших разрядах позвоночных замечаются, во-первых, индивидуальные различия в „степени подчинения инстинктам, способность к приучению, выучке, воспитанию, способность временно соединяться в большом количестве в общих целях и способность индивидуализировать выбор особи другого пола для семейной жизни. Поэтому, говорит Лавров, у этих позвоночных психические процессы уже не количественно, а качественно различаются от того, что наблюдается у низших животных. „*Работа мысли*, выводит он отсюда,—вот ступень, достигаемая млекопитающими в психическом развитии организмов“. Особенно подробно остановился он при этом на обезьянах. Зоологи часто смотрели на них с точки зрения вреда и убытков, причиняемых ими людям, но самые их вины перед людьми, по его мнению, „доказывают лишь психическую высоту этих животных“: в укор им ставят как раз то, что возвы-

шает обезьяну над другими млекопитающими и что приближает ее к человеку, но „не дозволяет ей быть бессмысленным рабом его, покорною игрушкою его прихоти".

В работе „Цивилизация и дикие племена" есть тоже страницы, посвященные социальной жизни животных. В частности, Лавров остановился здесь на вопросе о взаимных отношениях между особью и социальным целым, вроде пчелиного роя или обезьяньего стада. Общежития беспозвоночных он характеризует господством в них „строгого предания и неумолимой привычки уже в удовлетворении потребностей", отсутствием даже „самомалейшего протеста". Раз новая особь является на свет в известной общественной среде, то самое существование последней уже предполагает, что эта среда представляет все нужное для самого существования данной особи, которой потому и остается лишь пользоваться услугами общественного быта, передавая его неизменным новым особям. Правда, и пчелы и муравьи должны были изменить свои привычки (без этого они и не выработались бы и не достигли бы современного состояния), но „те немногие случаи, которые были наблюдаемы в этой сфере явлений, указывают не на борьбу одной или нескольких особей с общественным строем", а на действие общих причин, лежащих в изменении условий существования. Наоборот, в общежитиях позвоночных обнаруживается уже „господство индивидуального побуждения над общественным строем, над обычаем", т. е. позвоночные животныя относятся к общественной жизни, как к средству, не отдавая ей себя совсем, как это наблюдается у муравьев и пчел. В этом и в связанных с этим явлениях выбора и уклонения от данной нормы Лавров видит положительное „умственное преимущество позвоночных". „Личная мысль, прибавляет он, и ее влияние на изменение обычая—вот важный элемент общественности, появляющийся среди позвоночных. Чем выше стоит особь на лестнице органического развития, тем менее она способна подчиниться безусловному господству рутины и наоборот". Это соображение, продолжает он, „совершенно одинаково приложимо к государству насекомых, как и к бедной жизни какого-нибудь племени островитян или к разнообразным явлениям жизни государства, имеющего сложное законодательство, обширную промышленность, великолепное богослужение, даже обширную литературу". Таким образом и в человеческой цивилизации есть элементы, допускающие окоченение. „Формы общественной жизни, насколько они получаются по преданию и передаются по привычке, отличаются от строя животной жизни лишь по сложности, а не по существенным признакам".К счастью, однако, „до сих пор не встречалось в обществах, достигших известной степени развития, примеров полного и окончательного застоя", и причина этого, в сущно-

сти, всегда бывала одна и та же, именно, „протест личности во имя новых потребностей, сделавшихся для этой личности столь побудительною силою, что эта сила превозмогла силу привычки и предания и заставила личность восстать против строя, еще не вызывающего протеста со стороны других личностей“. Такой индивидуальный протест, совершенно немыслимый, по Лаврову, у беспозвоночных, появляется впервые в обществе позвоночных животных с более развитию индивидуальностью. Общий вывод отсюда тот, что человек „от ряда млекопитающих, бывших до него, получил в наследство не только возможность жить в данных формах общества, а еще способность *лично* приноравливаться к обстановке, пользоваться *лично* более или менее выгодным положением для достижения себе бо́льших благ, для поставления себя в выгоднейшее положение, относительно своих собратий“. Человек „живет в обществе подобно муравьям и пчелам, но он готов, подобно позвоночным, каждую минуту выйти из условий этого общества, если ему это лучше; он может уклониться от обычая, лицемерить и употреблять обычаи, не как священный закон, а как щит для своих целей, и, подчиняясь обычаю, он может это делать потому, что он лично, как особь, верит в высокое значение обычая, или потому, что он сознает свое бессилие противиться обычаю. Опять-таки он может это сделать, но в действительности достигают этого лишь немногие. Другие живут в данных формах, но не обсуждая их, подобно муравьям. Спасение человеческих обществ от застоя,—продолжает Лавров,—заключается именно в том, что в них есть всегда первые. Эти дерзкие критики существующего, эти лицемеры, относящиеся с тайным эгоистическим расчетом к священному обычаю, эти львы, идущие за другими не потому, что и те идут, а потому, что им лично видна цель в этом направлении,—это люди мысли, работники прогресса или реакции, но во всяком случае враги обычая. Они мешают другим останавливаться навсегда на той или другой ступени общественного развития и хранят их традицию позвоночных животных среди общества, готового опуститься на ступень беспозвоночных“.

Лавров даже классифицировал отдельные особи, входящие в состав общества, по степени их самостоятельности в отношении культурно-социальных форм. Беря современное европейское общество, а в нем прежде всего меньшинство, поставленное в наивыгоднейшее отношение, он в нем, этом меньшинстве, различал три группы личностей. Это, во-первых, немногие *деятели* цивилизации с более или менее основательным взглядом на общественные задачи. Далее—это *участники* в цивилизации, меньшинства, живущие мыслью первой группы, повторяющие их слова, действующие по их указанию, составляющие их самую прочную поддержку,—в

смысле ли защиты существующих порядков или нападения на них. Наконец, третью—и самую притом многочисленную—категорию составляют личности, пользующиеся не менее других (а, пожалуй, и более) всеми ощутимыми выгодами современной общественной жизни, но не участвующие в ее движении: они, так сказать, лишь *присутствуют* при цивилизации. Те же три группы Лавров различал и в том классе общества, который не пользуется совсем или не пользуется в равной мере благами современной цивилизации. Это же подразделение, говорит он еще, повторяется везде, где только существует человеческое общество,—и в предыдущие периоды развития высших рас и в современном быту низших. „Собственно деятелями“ он считает возможным „назвать очень немногих“, и именно „их разнообразные процессы мысли, лежащие в основе их стремлений, составляют, по его словам, в сущности, всю движущую силу современного цивилизованного меньшинства“.

В приведенных мыслях Лавров уже гораздо реалистичнее и об'ективнее смотрит на отношения между индивидуумом и обществом. Он уже принимает здесь в расчет, что личность может быть деятелем не только прогресса, но и реакции, что, противополагая свои желания и стремления требованиям общества и его культурной рутине, личность, вышедшая из внутреннего ей новообразования, может действовать не под влиянием высокого нравственного идеала, а чисто эгоистически, в своем особом интересе. Из заоблачных высот идеала развитой личности Лавров здесь спустился на грешную землю, взглянул глазами трезвого мыслителя на реальное человеческое общество и в своей классификации личностей современного общества дал замечательный анализ состава общества.

В то же время Лавров выступил во „Введении в историю мысли“ с протестом против увлечения одним „идеально-обобщающим“ направлением истории и пренебрежения к другому направлению—„реально-биографическому“. Первое может дать только „схему истории, ряд формул, которые не заключают именно того, что составляет особенность всего человеческого: в них, говорит он, мы не видим, как люди страдали и боролись, стремились к лучшему и сознавали себя борцами за лучшее“. „Знать жизнь, действительную жизнь общества, мы,—прибавлял Лавров,—мы можем, лишь вглядываясь в биографию личностей, составляющих общество“, и с этой точки зрения он возражал тем, которые утверждали, что биографический элемент не может быть предметом науки. Пусть идеально-обобщающее направление делает свое дело и создает свои исторические схемы и формулы, но пусть же при этом историческая наука не закрывает глаза на то, что обособляет личности, и что именно им принадлежит в событиях и движениях эпохи и получившихся отсюда результатах.

Во „Введении к истории мысли" Лавров вооружился и против принципиального отрицания какой бы то ни было роли личности в историческом процессе. „Роль личности в истории человечества,—писал он здесь,—оценивалась весьма различно. Если в младенчестве истории этой роли придавали слишком большое значение, то впоследствии, прямо наоборот, стали слишком отрицать личный элемент в истории. Вместо преобразователей, создателей государств, создателей законов, создателей культуры, в истории воцарился безличный закон событий, неизбежная сила идей, двигающая массы. Личностям отмежевано лишь скромное место глашатаев того, что развилось внутри общества более или менее полных представителей жизни идей". Здесь, прибавлял Лавров, ум, схватив одну сторону предмета, непосредственно верную, заметил ее неполноту и, разрушив ее, противоположил ей то начало, которое в ней не было взято в рассмотрение. Но на этом нельзя остановиться: ум должен перейти к более полному воззрению, где удержана вся непосредственная верность первого начала, но дополненная усвоенным противоположением. „Бесспорно, что *реальны в истории лишь личности;* лишь они желают, стремятся, обдумывают, действуют, совершают историю. Это—первобытное восприятие, само собою бросающееся в глаза и по тому самому первое доступное хроникеру, писателю мемуаров, точно так же, как оно первое доступно из истории ребенку... Но едва не столь же очевидно для мыслящего историка, что, начиная с мелких и доходя до важных человеческих мыслей и действий, *все в личности есть неизбежное следствие предшествующих причин"*... Однако, не следует забывать и того, что исторические события сами собою не происходят. „Что бы ни писали о духе времени, о неизбежном течении событий, увлекающем личностей, но, в конце концов, все-таки делают историю личности; дух времени составляется из настроения мысли личностей: поток событий, увлекающий одних, образуется другими опять-таки личностями". Поэтому Лавров прямо даже считал возможным сказать, что история „представляет лишь идеальные обобщения событий, принадлежащих с реальной точки зрения к области разных биографий".

Не будем продолжать выписок. Их можно было бы привести (как это и было сделано в названной выше статье моей) гораздо больше, между прочим и из более поздних работ Лаврова, а между ними и из „Задач понимания истории", в которых нельзя не видеть последнюю формулировку самим Лавровым его „теории личности". И в этой книге не замолкали ноты призыва к личному участию в жизненной борьбе за лучшее будущее, но в то же время в ней сильнее, нежели в „Исторических письмах", была разработана чисто об'ективная сторона его „теории личности".

Выше было сказано, что Лавров подходил к социологии со стороны истории, и что вместе с тем его социология опиралась на этику. Авторы трактатов по этике, анализируя понятие нравственности и ставя вопрос о ее генезисе, совершенно так же, как и социологи, за первое принимают или коллектив, или индивид. В трактате Лаврова „Современные учения о нравственности и ее история“ за исходный пункт принимается не то, что делается в обществе, а что переживается личностью. Во внутреннем мире человека собственное его, человека, развитие воспринимается им, как сознание возвышения своего существа, сопровождаемое особым, и притом высшего порядка, наслаждением, соединенным с чувством обязанности и впредь развиваться. Развитие порождает состояние духа, в котором личность сознаёт себя выше, чем была. Это был индивидуально-психический, а не чисто психологический подход к проблеме генезиса нравственности, что тоже характерно для теории личности Лаврова.

Указанная мысль впервые была выражена Лавровым еще в „Очерках вопросов практической философии“. Потребность развития, как потребность высшего порядка, вырастающая на почве нервного возбуждения (наслаждения возвышением собственного существа на высшей ступени развития) Лавровым твердо, всегда включалась в число тех потребностей, удовлетворением которых живут люди. Потребность развития, выросшая на почве одной из областей потребности в нервном возбуждении, обусловила первое проявление идейных интересов и, в конце концов, легла в основу образования в обществе той группы, которую у нас стали называть интеллигенцией, и функция которой заключается в переработке культуры мыслью: интеллигенция, это—„двигатель сознательных изменений культуры в противоположность непреднамеренным ее изменениям“.

Это рассуждение Лаврова о потребности развития важно в его „теории личности“ и в другом еще отношении. От того, как смотрят на человеческую природу, зависит и то, как смотрят на природу общества. Социологи, строившие свои скороспелые заключения на грубом применении законов видовой биологии с ее звериными нравами к пониманию человеческого общества, видели в человеке зоологическую особь, вся природа которой была в ее животности. Лавров шире и глубже понимал человеческую природу, а следовательно не мог односторонне смотреть на человеческие потребности, удовлетворяемые общественностью.

В основу природы личности, как таковой, Лавров полагал начало духовности, не в смысле спиритуалистической метафизики, конечно, но и не в смысле только вообще психичности, т. е. слу-

шевленности, а в смысле возможности достижения высших ступеней разумности и нравственности в мышлении и поведении. Было бы, конечно, совершенно ненаучно рассматривать человека, как какой-то бесплотный дух, или как только „мыслительный и волевой аппарат“. Но Лавров этого и не делал. Он брал человека таким, каков он есть, с его зоологическими предками, не только как личность, но и как биологическую особь. Уже в первом своем труде он определял те элементы, из которых складывается личная жизнь особи, стремящейся удовлетворить свою потребность в наслаждении. В „Задачах понимания истории“ он также исходит из перечисления и классификации потребностей отдельных личностей. Вся социальная жизнь возникает из удовлетворения человеческих потребностей, и из их различных групп Лавров особенно выделял три группы способностей, дающих начало жизни экономической, политической и идейной. „Прямое, аффективное наследство зоологического мира (влечение к общежитию, влечение половое и родительская заботливость), говорит он здесь, весьма влиятельное по отношению к психологическим процессам в особях, оказывается едва ли особенно значительным мотивом социологической эволюции, благоприятной для роста солидарности и сознательных процессов. Поэтому побуждение к ней приходится искать в тех чисто животных потребностях человека, которые нельзя не признать эгоистическими, но которые именно он обратил в человечные и благоприятные в указанных отношениях“. Прежде всего это была потребность в пище, в конце концов, обратившаяся в потребность особи обеспечить себе при помощи общежития и общественных учреждений материальные средства существования. „В этой своей форме, она легла в основание всей эволюции экономической жизни человечества“. Лавров даже не считал особенно нужным напоминать, что „вся эволюция родовой, семейной, индивидуальной и государственной собственности, борьба классов впродолжение всей истории и борьба труда с капиталом в наше время оказываются в значительной мере в своем основании вопросами желудка“. Другая из указанных потребностей есть потребность индивидуальной безопасности, которая обусловила эволюцию политической жизни социальных организмов. Наконец, третья потребность есть потребность в нервном возбуждении, которая проявилась ранее всего в стремлении украшать жизнь. Ей Лавров приписывал столь важное значение, что, по его мнению, лишь она была способна восторжествовать над ленью тела и мысли, составляющею характеристическую черту дикаря не-исторической и исторической культуры. В этом последнем источнике заключались для Лаврова основания для всей духовной культуры с ее эстетическими, религиозными, нравственными, философскими и научными явлениями.

„Теория личности“ Лаврова, можно сказать, была одною из наиболее полных: от односторонности его спасало то, что за исходный пункт своих социологических построений он брал человеческую личность со всем разнообразием ее жизненных проявлений, а не ту или другую сторону общественности. В то время, как экономические материалисты стремились свести все явления истории на побуждения и потребности экономические, другие (например, Дюринг и Гумплович) охотно искали основной мотив процесса истории в элементе политическом. „Наименее приверженцев,—говорит Лавров,—сохранило между реалистическими исследователями этого процесса недавно еще господствовавшее стремление видеть в сознанных и несознанных идеях, следовательно, в высших формах нервного возбуждения, главного двигателя истории“. За каждою из этих трех теорий исторического процесса он признавал весьма различную ценность для научного понимания эволюции человечества; но, сравнивая между собою эти теории, он находил необходимым обратить внимание на три стороны дела: 1) на сравнительно более или менее раннее появление трех упомянутых потребностей, 2) на более или менее их частое повторение в жизни и мысли человека и 3) на бо́льшую или меньшую необходимость эволюции их последовательных фазисов. Все это, действительно, важные соображения, решающие вопрос с разных точек зрения. По вопросу о более или менее раннем появлении трех упомянутых потребностей Лавров высказывался в том смысле, что человек уже от своих зоологических предков унаследовал их все, так что приходится признать их мало уступающими одна другой в качестве мотивов человеческих действий. Другое дело—степень повторяемости побуждений, обусловливаемых этими тремя потребностями: в этом отношении, конечно, потребность пищи безусловно преобладает над двумя другими, а потому „экономические мотивы во все эпохи борьбы сознанных интересов должны были безусловно преобладать над политическими“. Тем не менее Лавров и здесь советовал не забывать, что за борющимися группами прогрессивной, консервативной и реакционной интеллигенции идут другие общественные элементы, очень часто лишь по привычке или по аффекту, и что в самых группах руководящей интеллигенции мотивы политические иногда преобладают над экономическими, а те или другие в иных случаях уступают первенство побуждениям идейного свойства.

Что касается, наконец, бо́льшей или меньшей необходимости эволюции последовательных фазисов трех рассматриваемых потребностей, которые, главным образом, должны определять относительную их ценность для научного понимания истории, то Лавров отдавал решительное предпочтение идейной эволюции, потому что,—говорит он,—только в этой области проявляется еще один истори-

ческий двигатель, именно, „мотив неизбежных логических последствий“. Всякое понятие, поясняет он свою мысль, вызывает роковым логическим процессом появление новых понятий, независимо от того, совпадает ли развитие этих логических фактов с экономическими и политическими интересами людей, в которых или среди которых эти факты возникают. В одних случаях новые понятия совпадают с интересами влиятельных индивидов и групп, в других случаях между новыми идеями и существующими интересами происходит конфликт, и в зависимости от всего этого историческое движение или ускоряется, или замедляется, но, в конце концов, логика развития следствий из данных посылок оказывается неодолимой силой. Так называемые проклятые вопросы настойчиво требуют своего решения, и против этого не могут ничего поделать господствующие экономические и политические интересы. Подобным идейным течениям Лавров придавал большое значение и в виде примера ссылался на христианскую церковь, как на такую самостоятельную силу, которая сама вызвала целые господствующие формы экономических отношений, политических организаций, философских и эстетических продуктов.

Итак, у личности Лавров признавал три группы потребностей, дающие в жизни общества начало явлениям экономическим, политическим и идеологическим: потребности в пище, в безопасности и в нервном возбуждении. Этот последний элемент всегда особенно интересовал Лаврова. Поэтому и его социология имела не экономическую и не политическую, а психологическую основу. Этим, можно сказать, определилось и его отношение к экономическому материализму, который стремился сделаться всеоб'емлющей социологической теорией; совершенно игнорируя личность и влияние ее внутреннего мира на внешние процессы жизни человечества.

Какой бы хоть сколько-нибудь обширной темы ни касался Лавров в своих многочисленных трудах, всегда бо́льшей частью он ставил вопрос: „а как следует об этом думать по отношению к личности, к ее развитию и к ее роли в обществе?“ Это был центральный пункт всего мышления Лаврова и ключ к пониманию постановки им многих теоретических вопросов.

VI.

Я поэтому и позволил себе так подробно остановиться на „теории личности“ Лаврова, в которой есть и еще одна сторона, не затронутая ни в предыдущей главе, ни даже, надлежащим образом, в моей статье, где обо всем изложенном говорится во много раз подробнее.

Между личным развитием и общественною солидарностью,— что отмечалось и Лавровым,—может существовать, и даже на самом деле существует, некоторый, и притом весьма значительный, антагонизм. С основной точки зрения Лаврова, оба эти элемента одинаково необходимы и существуют нераздельно, но на деле оказываются возможными „такие формы солидарности, которые мешают росту сознательных процессов и интеллигенции, и такие условия роста последних, которые подрывают общественную солидарность". Поэтому Лавров усматривал прогресс в росте и скреплении солидарности лишь тогда, когда она не мешает развитию сознательных процессов и мотивов действия личности лишь настолько, насколько они не препятствуют росту и скреплению солидарности между наибольшим числом личностей.

Лавров постоянно возвращался к этому вопросу, о котором, например, писал следующее в „Исторических Письмах".

„Индивидуализм, как его понимает Луи Блан, был стремлением *подчинить* общее благо личным, эгоистическим интересам единиц, так же, как общественность, с его точки зрения, склоняется к *поглощению* личности в ее особенности интересами общества. Но личность лишь тогда подчиняет интересы общества своим соответственным интересам, когда смотрит на общество и на себя, как на два начала, *одинаково реальные* и соперничествующие в своих интересах. Точно так же поглощение личности обществом может иметь место лишь при представлении, что общество может достигнуть своих целей не в личностях, а в чем-то *ином*. И то и другое— призрак. Общество вне личностей не заключает ничего реального... Общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях. Поэтому истинно общественная теория требует не *подчинения* общественного элемента личному и не *поглощения* личности обществом, а *слития* общественных и частных интересов... *Индивидуализм* на этой ступени становится осуществлением общего блага и не может иначе осуществиться. *Общественность* становится реализированием личных целей в общественной жизни, но они и не могут быть реализированы в какой-либо другой среде".

Таково рассуждение Лаврова о желательном отношении между личным развитием и общественною солидарностью. Подчинение общего блага личным интересам—зло, но зло также и поглощение личности общественностью. Лавров не закрывал глаза на то, что в жизни наблюдается и то, и другое: это—вполне реальные явления, факты об'ективного наблюдения. Их можно даже прямо называть нормальными, если нормою считать наиболее частое и распространенное, наиболее естественное в своей обусловленности общими условиями общественной жизни, как она сложилась в процессе бессознательной, органической, чисто стихийной эволюции. Но если

норму принимать, как нечто должное, соответствующее требованиям разума и нравственности, соответствующее достоинству человеческой личности и цели человеческого общества, тогда фактически существующее, хотя бы и вполне естественное и понятное, окажется ненормальным. В данном противоречии один из корней расхождения об'ективного и суб'ективного элементов в социологии. „Истинная общественная теория“, которую Лавров понимал не иначе, как в смысле опирающейся на этику, требовала устранения возможности антогонизма между личным развитием и вообще притязаниями личности, с одной стороны, и притязаниями общества во имя солидарности, с другой; а для этого нужно было достигнуть гармонического слияния личного и социального интересов, что и было идеалом социальной философии Лаврова.

Социальной философии, сказал я, остерегшись сказать: социологии, поскольку под социологией принято мыслить науку о том, что происходит в общественной жизни на самом деле, а не учение об общественном идеале.

Как же разрешился этот вопрос социологией в ее начальной стадии? Конт был противником индивидуализма. Из двух биологических школ социологии одна стала на сторону личности против общества, другая более благоприятствовала обществу против личности.

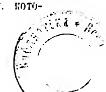
Первая была тем скороспелым дарвинизмом в социологии, о котором я уже говорил выше. В жизни царит борьба за существование, в которой одолевают наиболее приспособленные к условиям жизни и борьбы, более развитые и умеющие отстаивать свое *я*, хотя бы и путем гибели менее приспособленных и развитых. С этой точки зрения человек рассматривался, как животная особь, руководимая только эгоистическим чувством самосохранения и все свои умственные силы направляющая на то, чтобы победить в жизненной борьбе. Лавров воспользовался теорией Дарвина не для того, чтобы сделать такой грубый и односторонний вывод. Одним из могущественейших средств, ведущих к борьбе за существование, он признал ту самую общественность, которую изучал еще в зоологическом мире и наиболее ценною стороною которой об'явил солидарность.

Другая попытка обоснования социологии на биологии, но не на видовой, а на индивидуальной, органическая теория, во главу угла своего построения полагала как раз принцип той солидарности, которая существует между органами и функциями, например, животного тела, в котором все части служат благосостоянию целого, сами в этом целом поглощаясь. Мы видели, на каком основании Лавров отверг и такую точку зрения.

Да, как бы говорил он, конечно, в обществе есть и животная борьба за существование, есть и явления поглощения целым своих частей, но в нем не должно быть ни того, ни другого. Если личное развитие является только средством в борьбе за существование, лучшим приспособлением к условиям борьбы и умением приспособлять общественность к своим целям, то гибнет солидарность, а если солидарность принимает такой характер, что индивид перестает быть самоцелью, превращается в средство для достижения цели, вне его лежащей, то гибнет личное развитие. Но это личное развитие и довело человека до сознания ценности как самого себя, так и солидарности, чтобы могла быть поставлена задача такого сочетания того и другого, при котором одно другому не приносилось бы в жертву.

Повторяю, это была задача суб'ективной стороны социологии Лаврова, его социальной философии. В об'ективной части своего социологического учения он занимался генезисом и эволюцией общественной солидарности в разных видах и образах, которые она принимала в действительной истории. Здесь, одним словом, происходило то же самое, что и в его теории личности. Сначала солидарность бралась, как идеал общежития, основанного на сознании развитыми личностями общности своего человеческого достоинства, естественных прав и жизненных интересов, на сознании взаимных своих обязанностей и на понимании общей пользы, а потом поставлена была задача, как могло возникнуть и в каких условиях развивалось то, что мы называем общественною солидарностью. Эта тема интересовала Лаврова не менее, нежели первая тема—о развитии личности.

Где те побуждения, которые создали человеческие общежития, являющиеся, в свою очередь, лишь продолжениями общежитий зоологических предков людей и только более развитою стадией того, что мы встречаем у других млекопитающих? Лавров не приписывал большого значения в создании общественности тем явлениям жизни, которые имеют отношение к размножению, хотя и не отрицал важной психологической роли и полового влечения, и родительской заботливости. К обычным указаниям на необходимость взаимопомощи и в добывании пищи, и в ограждении безопасности он прибавлял еще один источник общественности, указывая именно на потребность в нервном возбуждении. Теперь это—довольно распространенное мнение, но когда Лавров высказывал его впервые, оно было, во всяком случае, новостью. Эти три категории потребностей, как мы уже видели, Лавров признавал, по существу их, эгоистическими, но как раз на почве их удовлетворения и развивались те явления, которые оказались благоприятными для роста как сознательности, так и солидарности. Это—те же мотивы, кото-



рые создали и общественность некоторых видов животного царства.

Личное развитие и общественная солидарность, в понимании их Лавровым, так сказать, выросли на одном корню, питаясь соками одной и той же почвы, окруженные одним и тем же воздухом. Прослеживая в зоологическом мире выработку, с одной стороны, „возможно более солидарного целого на счет самостоятельности отдельных частей" (биологический организм), а с другой, „возможно более самостоятельных особей на счет общей солидарности" (общественный организм), Лавров вместе с тем рассматривал и процесс борьбы между этими двумя тенденциями, находя при этом, что общественность у беспозвоночных подходит под первый тип, у позвоночных—под второй. Далее, в зоологической области млекопитающих он противополагал „отупляющую общественность *стадных* эгоистическому индивидуализму *хищников*", видя в этом влияние условий уже не биологического, а социального характера. В группе приматов, к которым принадлежали и зоологические предки людей, „формы и стадного общежития, и сожительства хищников" признаются Лавровым за формы, одинаково не соответствовавшие степени физического и психического развития отдельных особей („патологические"). По строению и по функциям нервной системы,—читаем мы в „Важнейших моментах истории мысли" (1903, под псевдонимом Доленги),—для человеческого примата возможны и крепкая солидарность общежития, и довольно высокое представление об индивидуальных целях и средствах. Однако, продолжает Лавров, при этом постоянно существует риск, что возникнут болезненные формы индивидуализма, не дозволяющие выработать сильное и обширное общежитие, или такие формы общественности, которые подавляют развитие индивидуального сознания в большем числе своих членов. История человечества, по его представлению, должна была проявить попытку решить наилучшим образом задачу примирения индивидуализма и солидарности,—задачу, подготовленную для человека предшествующими ступенями эволюции зоологического мира в социологическом этнопоении".

„Главные моменты в истории мысли", вместе с „Задачами понимания истории", были последними трудами Лаврова, причем, повидимому, второй труд, вышедший в свет раньше, изготовлен был позднее. Если теорию личности Лаврова я излагал в порядке ее им выработки, то взгляды его на солидарность представлю в их окончательной редакции, какую они получили в „Важнейших моментах".

Я не буду касаться того, как Лавров понимал генезис биологических организмов, а укажу только на то, в чем видел он начало

организма социологического. Именно он ведет это начало от ассоциации особей, *сохраняющих* свою самостоятельность, но вырабатывающих последовательно, вследствие сожительства, более или менее *сознательную* солидарность на основании сходных инстинктов, сходных привычек, сходных аффектов, сходных интересов, сходных убеждений, тогда как в биологическом организме его составные части (клетки, бионы) *потеряли* свою самостоятельность при полной *бессознательности* их солидарности в образовавшемся таким путем целом. Вот эти перечисленные психические моменты и являются основами социальной солидарности. „Вне этой солидарности в сознательных актах, говорит Лавров, для нас нет *общества*, а есть только *скопление* особей". Лавров различает понятие общества от понятия скопления и сожительства, признавая нераздельность представления об обществах и о сознательных процессах, как „составляющих самую сущность общественной связи". Люди образуют общество, когда они—„оказываются солидарными в своих привычках, аффектах, интересах и убеждениях". Эта формулировка Лавровым факторов солидарности характерна в двух отношениях: из их числа исключен социальный инстинкт, побуждающий особи образовать бессознательно солидарные общежития и „проявляющийся уже на первых ступенях эволюции жизни" (в органических клетках), и вместе с тем солидарность толкуется не только, как это часто делается в социологии, в смысле совпадения или сходства в интересах, но и общности в привычках, аффектах и убеждениях. Вторая черта хорошо определяет отличие социологии Лаврова от экономического материализма. Что касается первой, то в социологии Лаврова инстинкту отводится место своего рода переходной стадии от чисто биологических явлений к социологическим. В обществах насекомых особи еще „играют роль как бы биологических органов коллективности, хотя каждая из них (Лавров имеет в виду пчел) есть особь с вполне сознательным сознанием". У птиц и у млекопитающих, говорит он, и здесь „биологическая связь общества отодвигается все далее в смысле связующего мотива, и общественная солидарность опирается еще полнее на сходство психических побуждений сознательных особей". В „общинах птиц и дружинах волков" Лавров уже видит „предшественников здорового общества человека", противополагая такому состоянию, как патологическое, все аналогичное с формами общения беспозвоночных.

С точки зрения, как выразился здесь Лавров, „науки о солидарности", он, впрочем, считал едва ли удобным для социологии совершенно пренебрегать явлениями симбиоза и кооперации на низших ступенях органического развития, ибо в них наблюдаются взаимные услуги для взаимной помощи. „Неопределенному влечению быть вместе и смутному удовольствию от сожительства" Лавров

также приписывает известное значение в генезисе общественной солидарности.

Если, коротко говоря, „индивидуализму" и зоологической особи, или человеческой личности, Лавров противополагал солидарность, без которой не может быть общества, то самой особи или личности он противополагал культуру, считая возможным говорить и о культуре животных. Если за обществом, как мы уже знаем, он отрицал реальность, то он признавал ее за культурою, за „общественными формами", как мы это тоже видели. Лавров вообще очень много занимался культурою, ее психологическим и социологическим генезисом, ее эволюцией, ее историей. Его социология в значительной мере была, если можно так выразиться, культурологией.

„Сходные психические процессы у животных, читаем мы в „Главнейших моментах"..., дают в обществе животных начало ряду коллективных привычек и коллективных групп деятельности. На определенной ступени развития органического мира комплекс рефлексов, инстинктов и рассудочных приспособлений обращается в определенную *культуру* данной группы животных". И вот вообще Лавров называет культурою „для группы организмов формы жизни каждого из них, которые, каким бы образом ни были они им усвоены, обратились для него в более или менее сложный ряд рефлексов или в совокупность инстинктивных действий, на высшей ступени перешедшую в привычку особи и в обычай общества. Эта совокупность форм общежития и психических приемов, наблюдаемая как и самые отдаленные эпохи жизни человечества и некоторых других животных пород, так и впродолжение всей истории, обнаруживает стремление передаваться от поколения в поколение, как нечто неизменное. Подчиняя себе отдельные особи или личности, культура их об'единяет, превращает простое скопление индивидов в общество, между членами которого образуется не только сходство, но и сознание сходства как во внутренних переживаниях, так и во внешних проявлениях психики". По недостатку места, я лишен возможности сколько-нибудь обстоятельно изложить всю „культурологию" Лаврова, в которой он обнаружил большую этнографическую и историческую эрудицию, и точность научного метода, и широту философской мысли, и оригинальность общего построения своей системы, вырабатывавшейся в течение полувека. По плану своей статьи я буду дальше говорить только о том, что относится к развивавшейся Лавровым теории солидарности.

Первую форму человеческой социальной солидарности Лавров видел в „материнском роде, скрепленном представлением (действительного или фиктивного) родства на почве элементарной коллективной техники и не менее элементарной обрядности. Это обще

житие не знало... соперничества сознанных интересов и представляло возможно полное осуществление царства обычая: в нем тенденция борьбы против обычая как бы вовсе отсутствовала... Царствующий обычай представляется настолько ясным и определенным, что не только критика и сознание интересов не имеют здесь места, но члену группы даже трудно представить себе, чтобы можно было не следовать обычаю, или чтобы он мог быть иным". Но рано или поздно „тенденция борьбы против обычая проявлялась в более или менее зародышной или зрелой форме, и с тех пор она уже никогда не исчезала". В одном месте „Главнейших моментов" Лавров назвал обычай „орудием человеческой солидарности", с помощью какового, „строгого и ненарушимого", обособились „мелкие группы людей, представлявшие случайное сближение и столь же случайное распадение в прочное общежитие". Обычай, как могучее орудие солидарности, сделался „священным не только по своей древности, но и по фантастическим верованиям, его охранявшим", ибо „коллективный обряд колдовства связывал новым могучим аффектом членов всей группы, свершавшей обряд сообща".

„Обычай,—говорит Лавров еще в одном месте книги,—представляет единственный принцип солидарности для зародышных обществ, и притом принцип, способный связать так же тесно небольшую группу семьи или дружины, как и огромную нацию... Господство обычая остается и в исторические периоды одним из влиятельнейших элементов общественной жизни для большинства... Лишь в отдаленном будущем можно надеяться, что обычай перестанет царить над человеком. Но и это может совершиться не иначе, как тем путем, что критическая мысль и жизнь по убеждению сами обратятся в общераспространенную привычку личностей".

Обычаю, конечно, приходилось изменяться вследствие разных причин и разными путями, но новые общественные формы сами превращались в обычай, причем и измененный он для каждого поколения „оставался древним обычаем". Эпохи особой прочности и неподвижности обычая сменяются „переходными эпохами, когда преобладает стремление подорвать установившийся или пытающийся установиться обычай, сковывающий потребность развития в особях и коллективностях". В эти переходные эпохи более всего проявляется и развивается „протест, который ставит обществу требования, не имеющие возможности быть удовлетворенными наличной культурой", но как только главные требования этого протеста удовлетворены, мысль обнаруживает как бы некоторое утомление и готовность успокоиться на новых формах культуры".

Говоря об исторических формах общественной солидарности, Лавров указывает еще на то, что в самом начале исторической жизни наблюдается стремление „самым тесным образом сплести

все элементы общественной жизни (культурные, политические, экономические, эстетические, философские, религиозные, позже нравственные и научные) в одно нераздельное целое", тогда как основным требованием критической мысли, в период ее первых завоеваний, является различение этих элементов", ибо только позже критическая мысль стремится к философскому об'единению задач мысли и жизни. Что бы, однако, ни происходило в истории человеческих обществ, самою побудительною причиною в выработке сознания необходимости крепкой и прочной солидарности была „борьба за существование против той доли окружавшего его органического мира, которая ему была враждебна". В этой борьбе, по утверждению Лаврова, „росло, растет и будет расти убеждение, что для успеха в ней наивыгоднейшим приемом оказывается выработка солидарности критически мыслящих личностей и распространение этой солидарности на все человечество". Идеал такой солидарности он, как известно, видел в социализме.

Для Лаврова реальные общества представляли собою „все возможные ступени солидарности, которая,—писал он в „Важнейших моментах",—может усиливаться и оставаться независимою от всех других общественных явлений". При каждом подобном случае он считал возможной постановку двух вопросов: один, теоретический, о том, „какая комбинация как бы автоматически совершающихся событий и личных целей содействовала тут—усилению, а там—ослаблению солидарности", а другой вопрос, технический, касается того, „каковы были, для особей солидарного общества, другие *возможные* исходы из данного положения, которые оказали бы иное влияние на солидарность общества, и почему эти иные исходы исторического течения событий уступили действительно имевшему место. Постановка первого вопроса, по Лаврову, и приводит к выработке науки социологии, которая, как он сам ее определяет, „изучает и группирует повторяющиеся факты солидарности между особями человеческого общества и стремится открыть ее законы". „Общества,—говорит он еще,—потому лишь и выступают, как солидарные целые.... что особи, их составляющие, ставят себе сходные или тожественные цели, тогда как едва ли не все явления, подрывающие солидарность обществ и ослабляющие ее, обусловлены различием целей этих самых особей".

VII.

Учение о прогрессе составляет одну из самых существенных сторон социологии Лаврова. Иначе и быть не могло. В своем научно-философском построении он брал человека и человеческое общество не только такими, какими они были и есть или бывают и могут

быть, но и такими, какими они должны быть. В самом начале своей литературной деятельности он направлял свою мысль к выработке понятия о прогрессе. В развитии, в историческом процессе он видел не простое движение вперед, в смысле невозвращения назад, не простую замену старого новым, которое само сделается старым по отношению к более новому, а движение в направлении к более совершенному, осуществление некоторого идеала. У него был этот идеал в виде гармонического сочетания высоко умственно и нравственно развитой личности с обществом, организованным на началах солидарности и справедливости. Его интересовала не просто культура, но отношение последней к личному развитию и общественной солидарности, переработка ее мыслью в процессе цивилизации и т. п. „Исторические письма" Лаврова были полны соображениями о том, что такое прогресс. Недаром американский излагатель его социологии (Hecker) на страницах, посвященных рассмотрению взглядов Лаврова на прогресс, то и дело ссылается на „Исторические письма", почти их один только и цитируя по этому вопросу. Идея прогресса является здесь у Лаврова душой истории, как науки. „Приближение исторических фактов к реальному или идеальному лучшему, нами сознанному, развитие нашего нравственного идеала в минувшей жизни человечества составляет для каждого *единственный* смысл истории, единственный *закон* исторической группировки событий, закон *прогресса*.. В процессе истории мы неизбежно видим *прогресс*". Сделав такое заявление, он счел себя обязанным и выставить определительно, в чем он видит прогрессивное движение человечества. Два „письма" он посвятил „величине прогресса в человечестве" и „цене прогресса" (II и III) и еще бóльшее „письмо", не вошедшее в первое издание, но напечатанное в 1881 г. в виде отдельной статьи,—„теории и практике прогресса" (XVI). Вскоре после появления „Исторических писем" Лавров написал еще статью „Формула прогресса г. Михайловского" („Отеч. Зап." 1870 г.), где, между прочим, было указано на то, что „вопрос о значении прогресса есть окончательный вопрос социологии и основной вопрос истории". „Пока,—говорит здесь Лавров,—пока социолог не уяснил себе, в чем именно надо видеть прогресс, до тех пор отдельные части социологии отрывочны, их отношения неопределенны, и они едва ли могут идти далее собирания и группировки фактов, далее описания того, что было, и что есть, далее получения кое-каких эмпирических законов, научный смысл которых остается неясным. Пока социология не установила смысла прогресса, до тех пор она, как цельная и единая наука, не существует". Таким образом, для Лаврова идея прогресса является об'единяющим принципом социологии, ее высшим завершением, оправданием ее существования, как отдельной науки.

Столь же категорически он говорил о невозможности без понятия о прогрессе „даже приступить к разумному построению истории: только верное понимание прогресса, в глазах Лаврова, могло осмыслить труд историка, а без уяснения понятия прогресса труд историка и не будет иметь никакого научного значения". „Даже самомалейшая неполнота или неточность в установлении понятия о прогрессе,—прибавлял Лавров,—имеет весьма важное значение для двух областей человеческой мысли, не говоря уже о том, что она имеет значение жизненное". Поэтому „указание, дополнение и разработку этого понятия" Лавров об'явил в своей статье о формуле Михайловского за „одну из важнейших целей философского мышления".

Статья Лаврова была вызвана разбором, которому Михайловский подверг теорию прогресса Спенсера, отнесшись отрицательно к параллели, проводившейся английским мыслителем между обществом и организмом, и к попытке его приложить об'ективный метод к социологии. Лавров не мог не отнестись сочувственно к статье, в которой находил взгляды, сходные со своими, только более подробно и притом совершенно самостоятельно обоснованные. Самую теорию прогресса Михайловского его критик аттестовал, как такую, которая „по полноте, по определенности и по практической важности может занять одно из самых видных мест в ряду ему, критику, известных теорий прогресса, выставленных в Европе, в особенности с точки зрения социологической.

Теперь не время и здесь не место распространяться о разногласии Лаврова с Михайловским. Важно только, как сам Лавров определял прогресс, и в каком отношении это его определение находилось к начавшей им разрабатываться социологии. В сущности, в статье он лишь в несколько измененном виде повторил свою формулу „Исторических писем", давая ее теперь в таких словах: „прогресс есть процесс развития в человечестве сознания и воплощения истины и справедливости путем работы критической мысли и личностей над современной им культурою". Мы уже подробно рассмотрели элементы этого определения прогресса, и вот как сам Лавров раскрывал в своей статье ее содержание. „Как высшие начала суб'ективного блага личности, истина и справедливость заключают в то же время основные условия общественного строя. Вне познания истины невозможно осуществление справедливости. Социологическая истина есть ни что иное, как сознанная справедливость... Истина охватывает необходимое, возможное и желательное. Социология, которая не приняла бы в соображение, при построении общественной теории, закона необходимого, была бы не наукою, а болтовнею... Социология, не указывающая пути для оценки *возможного* в каждом частном случае, была бы опять не

наукою, а фантазерством... В области желательного все группируется под рубрики истины и справедливости... Все части социологии распределются и вступают между собою в отношение на основании этих двух начал". Подводя итоги под своим рассуждением, Лавров повторил еще ту мысль, что, „заключая и организуя социологию, указанное определение прогресса служит и рациональным уяснением истории". Обращаю внимание в этих словах на определение содержания „социологической истины". У Лаврова истина охватывала необходимое, возможное и желательное, причем под желательным, собственно говоря, у него разумелось должное. Это относится к тому суб'ективному методу в социологии, применение которого возможно было только при обосновании социологии на этике, принимавшимся Лавровым в шестидесятых и в начале семидесятых годов. Позднее, кажется, он строже различал категории необходимого и возможного, как об'ектов научного познания, и должного, как области творчества идеалов. Я уже говорил, что лучше было бы употреблять выражение „суб'ективный элемент", чем „суб'ективный метод", и называть общественную теорию, имеющую в виду должное, социальной философией или социальной этикой, но это уже другой вопрос.

В своих трудах, имеющих социологическое содержание или отношение к социологии, Лавров не оставлял формулировку своих положений неизменною, оставаясь постоянно верен основным своим идеям. Переделывая свои прежние формулировки, он вносил в понимание предметов, о которых шла речь, либо новые черты или черточки, либо новые оттенки мысли. Так было и с теорией прогресса. В „Задачах понимания истории", вышедших в свет приблизительно через тридцать лет после „Исторических писем" и „Формулы прогресса г. Михайловского", мы находим некоторые новые раз'яснения и соображения относительно прогресса при всей неприкосновенности основной точки зрения. Перед Лавровым и здесь стоял старый вопрос о философском понимании истории вообще и, в частности, о формуле ее общего смысла. Ставя науке задачу найти такую обобщающую формулу, он указывал, что эта последняя „есть, с точки зрения детерминизма, один из частных случаев мировой эволюции, отличающийся от других участием в эволюции „мыслящих и волевых аппаратов, живущих обществами", причем, с точки зрения понимания их деятельности, главное здесь в их „стремлении еще лучше и полнее осуществить совокупность своих потребностей с их сознанной иерархией". Понять исторический процесс, при совместном пользовании обоими точками зрения, значит понять исторический прогресс. „В этом понятии, замечает Лавров, одинаково существенен и элемент *необходимого*, являющийся для акта воли ничем иным, как ограничением ее произвола, и элемент *луч-*

шего и высшего, не имеющего никакого смысла с точки зрения детерминизма“. Для установления отличия прогрессивных явлений от регрессивных „теория всеобщего детерминизма нам орудий не дает“, прибавляет Лавров, указывая тут же, что „эти орудия мы можем черпать лишь из мира целей и средств, вырабатываемого отдельными мыслящими и волевыми аппаратами, как таковыми“. Понятия о прогрессе или регрессе он поэтому об'являет не имеющими смысла на почве исключительного детерминизма, как и вопрос о фатальности прогресса, но „обращение к миру целей и средств приходится допустить при всяком приеме внесения в общий процесс истории определенного смысла“. Принимая за критерий прогресса развитие сознания в личностях и солидарности в обществе, мы хорошо знаем, что эти процессы лишь *возможны* отдельно и в совокупности, но далеко не совершаются сами собою. Представления об автоматическом прогрессе и имение в виду цели находятся между собою в противоречии. С научной точки зрения можно только поставить вопрос: „насколько реальное течение фактов в его строгом детерминизме совпадает или не совпадает с тем *детальным* прогрессом, представление о котором создавала мысль под названием прогресса“? При этом Лавров считал безразличным, как понимается этот самый прогресс, признаётся ли он за осуществление роли Провидения или он совершается усилиями „автономных“ личностей, и самая эта автономия действительна или призрачна. Так резко он отделял теперь одно (об'ективное) от другого (суб'ективного).

То идеальное представление об обществе, которое создал себе Лавров еще до обращения своего к вопросам социологии, сделалось исходным пунктом применения им к общественным явлениям разделения на здоровые и болезненные. Мы сразу должны понять, какие явления он считал здоровыми, какие болезненными (кроме еще явлений безразличных). Отношение нормальных (здоровых) и патологических явлений к прогрессивным и регрессивным явлениям тоже должно быть понятно. Эволюция сознательности в личностях и эволюция солидарности в обществе одинаково нужны, но „эта *одинаковая* необходимость двух элементов, существенно различных,—говорит Лавров,—к возможности еще новых патологических явлений в истории, именно таких форм солидарности, которые мешают росту сознательных процессов в интеллигенции, и таких условий роста последних, которые подрывают общественную солидарность“. О „тяжелом патологическом конфликте двух здоровых процессов“ Лавров думал и писал, конечно, и раньше, и отсюда-то получилась та „ограничительная форма“, в какой определяется прогресс, когда Лавров говорит, как мы это видим, и в „Задачах понимания истории“: „прогресс осуществляется в росте и в

скреплении солидарности, насколько она не мешает развитию сознательных процессов и мотивов действия в личностях, точно так же, как в расширении и в уяснении сознательных процессов и мотивов действия в личностях, насколько это не препятствует росту и скреплению солидарности между возможно бо́льшим числом личностей".

В „Задачах понимания истории" Лавров, в полном согласии с прежде высказывавшимися им взглядами, указывал еще на то, что „ни логический анализ понятий, имеющихся в виду, когда дело идет о солидарности и росте сознательных процессов, ни фактическое содержание истории в ее главных чертах не только не побуждают исследователя считать непримиримыми эти два требования от исторического прогресса, но скорее поддерживают гипотезу о возможности и даже вероятности наступления эпохи, когда эти требования окажутся согласимыми и будут соглашены". Эту мысль Лавров даже обстоятельно развивает на следующих страницах, между прочим, указывая на условия переживаемого исторического момента. Прогресс, значит, не есть нечто фатально-необходимое в смысле какого-то исторического детерминизма, но он возможен и действительно частично осуществляется историей, несмотря на то, что обе главные его стороны могут быть и бывают антагонистичными.

VIII.

Подведем итоги.

Мы видели, что Лавров был уже философом, прежде чем сделался социологом, и что от философии он перешел к социологии через историю. Историко-философский налёт сохранялся на его социологии до самого конца его писательской деятельности.

Мы видели также, что прежде, нежели им была поставлена перед собою проблема общества, этого предмета социологии, он уже разработал основные положения своей теории личности, и что, изучая потом общество, он только в личности видел реальность, в обществе своего рода фикцию,—мысль, далекую от исходного пункта самого построения социологии. Теория личности впоследствии доминировала в социологическом мышлении Лаврова.

Мы видели, наконец, что и личность, и общество он брал вначале не такими, какие они есть, а какими должны быть, интересуясь социологической и психической действительностью, главным образом, со стороны представляемых ею условий для возможности осуществления идеала совершенной личности и совершенного общества. Вопросы индивидуальной и социальной этики давали окраску общему отношению Лаврова к обществу, как проблеме

знания и понимания, и отсюда возник его „суб'ективный метод" в социологии. Отсюда и его интерес к идее прогресса. Идя от „практической философии", установившей известный общественный идеал, к социологии, изучающей законы социальной действительности, через историю, Лавров заинтересовался в ней, как самым, с его точки зрения, главным вопросом о том, насколько исторический процесс был прогрессом, т. е. приближением к идеалу личного развития и общественной солидарности.

Социология Лаврова сохраняла все время свой исходный философский характер, свою первоначальную индивидуалистическую ориентацию, свою основную связь с этикой. Рядом с социологией сначала, хотя и нередко, он называл „феноменологию духа", к которой, конечно, относилась его теория личности. Первоначальная мысль о социологии у Лаврова была мысль не о теории общества во всех происходящих в нем явлениях, а о теории общественной солидарности. Видя осуществление последней в справедливости, сознание последней он называл социологическою истиною.

Ум Лаврова был в высокой степени синтетический, и очень рано в его научно-философский синтез стали входить новые идеи, глашатаями которых были Конт, Милль, Бокль, Дарвин, Спенсер, Маркс, равно, как исследователи первобытной культуры вроде Леббока, Моргана, Тэйлера, исследователи фольклора и пр. и пр. С высот отвлеченных понятий Лавров спускался в область фактических данных, от мышления об обществе, каким оно должно быть в идее, переходил к обществу, каким он было в прошлой действительности и является сейчас, от понимания общества в смысле об'яснения его генезиса и познания законов его эволюции. Мало по малу Лавров-философ превратился в Лаврова-социолога, не перестававшего и в социологии быть философом.

В каждой науке можно быть философом, притом больше или меньше, или же совсем им не быть, т. е. ставить и решать или не ставить и не решать основные вопросы знания, бытия и долженствования. Лаврова и по отношению к социологии интересовали общие принципы гносеологии, феноменологии и деонтологии. Философская дедукция играла большую роль в его мышлении, но в то же время у него была большая фактическая эрудиция, он пользовался приемами научной индукции, строил социологию и снизу, идя от животных общежитий и первобытной культуры человека к более развитым формам общественности. Сам Лавров различал „умы энциклопедически - группирующие, философско - систематичные и умы, специализирующие знание, ограничивающие предмет исследования для его всестороннего исчерпания".

Первобытною культурою, которою с социологической точки зрения так интересовался Лавров, и о которой им так много писа-

лось, у нас занимался еще Максим Ковалевский, сделавшийся тоже видным социологом, но его ум был другого типа. Лавров и Ковалевский уважали друг друга и лично были близки. Благодаря второму, в России был издан посмертный труд первого. Но когда мне с каждым из них приходилось касаться в разговоре социологических трудов, у каждого по отношению к другому была некоторая оговорка: Ковалевский был верным последователем „Курса положительной философии“ Конта, сторонником об'ективизма, особым поклонником сравнительного метода, что заставляло его скептически относится ко многому, что особенно было дорого Лаврову, который, в свою очередь, находил социологию Ковалевского недостаточною, без философского построения.

Как наука может быть более или менее проникнута основными чертами философского мышления, так и последнее может быть и более или менее научным и совершенно ненаучным. Лавров был адептом научной философии, что заставляло его много читать во всех областях научной литературы. Он обладал большой эрудицией, можно сказать, большим энциклопедизмом знаний, между прочим, и в гуманитарных науках: в психологии, как индивидуальной, так и коллективной, в этнографии и в истории со всеми ее разветвлениями и т. п. Он высоко ценил и об'ективно-индуктивные методы, которыми оперирует положительная наука, и, в частности, признавал важные услуги, оказанные науке сравнительно-историческим методом. Его философия личности и общества была не отрицанием об'ективных учений современных психологии и социологии, но дополнением к обоим этим наукам. Как этика не противоречит психологии, а только дополняет наше познание личной психики человека отношением к ней с другой, нормативной точки зрения, так и социальная философия с той же точки зрения дополняет социологию.

Философско-этические, нормативные, „суб'ективные“ элементы могут быть выделены из социологии Лаврова, и характеристика ее научно-об'ективной стороны может быть сделана вне связи с тем, чего Лавров требовал от личности и общества. Конечно, это разрушило бы цельность, стройность и полноту его системы, как она сложилась в его голове, но тогда была бы яснее чисто научная ценность его построения. Если бы мне поставили категорический вопрос, не пострадала ли научность понимания им того, что такое общество, как оно возникло, по каким законам происходит его развитие, а также какие в нем различные элементы, в каких они отношениях относятся одни к другим и все к своему целому, и чем заключается закон эволюции каждого, я с чистой совестью сказал бы: нисколько.

Мне кажется даже, что требования научного реализма и об'ективизма все более и более укреплялись в философствовании

Лаврова, нисколько, однако, не нанося ущерба его этическому идеализму и социальному суб'ективизму. Сочетание реально-об'ективного и идеально-суб'ективного элементов очень характерны для самой личности Лаврова, но один от другого может быть отделен, и его социология может быть рассмотрена только в ее реально-об'ективной стороне. Писавшие о Лаврове не обращали достаточно внимания на то, что не все в его социологии было суб'ективным и нормативным. Сам Лавров не отделял социологию от социализма, но его социология отнюдь не была специфически социалистическою: не нужно было быть социалистом, чтобы так говорить о генезисе и эволюции общественности, как говорил обо всем этом Лавров; да и многие социологи, отнюдь не бывшие социалистами, говорили тоже самое. Мы могли бы найти еще социалистический оттенок в об'ективной стороне его социологии, если бы он в вопросе о генезисе и эволюции стоял на точке зрения экономического материализма, но этого как раз и не было в его построении.

Лавров признавал, конечно, великое значение экономического фактора в общественной жизни, но противное было бы и невозможным, когда, например, в самой исторической науке многие ученые, вовсе не будучи социалистами, готовы сводить чуть не все историческое движение к экономическим причинам. Лавров принял, однако, и экономический детерминизм в свой социологический синтез, определив его роль в создании культуры наряду с ролью психологического детерминизма, как принял в свой синтез и то, что нашел об'ективно верным и в социологических исканиях на почве дарвинизма и распространения понятия организма на человеческое общество. В этот социологический синтез Лавров принимал все, что находило свое оправдание в фактах и в научной логике, одинаково обязательных для ученых и мыслителей, могущих расходиться между собою по вопросам о возможном и желательном. Ум Лаврова был „энциклопедически-группирующим, философски-систематическим“, но в то же время и научно мыслящим: он группировал лишь научно-достоверное или такое гипотетическое, которое имеет научную вероятность.

Энциклопедически образованный в гуманитарных и социальных науках, сам он не был специалистом, производящим „исследования для всестороннего исчерпания предмета“. Даже культурно-социальная эволюция вдвинута была им в более широкие рамки мировой эволюции с ее космическими, геологическими и биологическими процессами. И здесь сам он не был естествоиспытателем, как не был специалистом ни в психологии, ни в истории, ни в этнографии, ни в государствоведении, ни в политической экономии, ни в юриспруденции, но он не был и дилеттантом. Большая эруди-

ция и самостоятельность в мышлении сделали его ученым, но и в той обобщающей многие циклы знаний науке, над которою он работал, он строго не отграничивал чистую социологию от философии истории. Если, однако, нужно как-нибудь назвать Лаврова одним из существующих обозначений ученых по их специальностям, то Лавров должен быть назван социологом.

В социологии он не был исследователем в области какого-либо частного вопроса. Он был зодчий из камней, обтесанных другими, но, строя свое здание, он вел себя, как исследователь, как искатель, как аналитик, не только как синтетик. И здесь он стремился к „исчерпанию предмета" в смысле всесторонности. Об'явив социологию наукою о солидарности, что как бы ограничивало ее содержание, на самом деле он включил в нее рассмотрение эволюции всех элементов культуры, притом не только социальной в более тесном смысле общественных форм (семьи и государства, хозяйства и права), но и культуры духовной в ее проявлениях в мифе и религии, в философии и науке, в технике и искусстве. Последнее, т. е. особое обращение внимания на духовную культуру, тем более понятно в социологии Лаврова, что главным трудом его жизни была история человеческой мысли.

Исследования мышления относятся к области психологии, но Лавров занялся его изучением, как социолог, как исследователь вопроса о социальной роли мысли, о творческом ее значении в деле создания культурно-социальных форм. Но от этого его социология не сделалась односторонне-интеллектуалистической. Он хорошо понимал и выяснял для других, какую роль в социальной жизни и ее эволюция играли и играют инстинкты и привычки, аффекты (эмоции) и волевые процессы и т. п. В понятие культуры он вводил и технику в широком смысле этого слова. Одним словом, он старался ничего не упустить из виду, что относится к области культуры. Его социология была настоящею „культурологией", насыщенной этнографическими и историческими фактами. „Энциклопедически-группирующая и философски-систематическая мысль" проявилась здесь, что называется, во всю.

Такие задания ставили себе вообще очень немногие мыслители, в ближайшее к нам время, например, такие писатели, как Спенсер или как Вундт в своей „Völkerpsychologie". Внешние условия жизни Лаврова не благоприятствовали его научной работе. Рожденный проводить жизнь в кабинете ученого и на профессорской кафедре, он был выбит из этой колеи, но если бы жизнь его сложилась иначе, в более свободной стране, и если бы социология сделалась в то время предметом академического преподавания— первым правомочным кандидатом на эту кафедру был бы, конечно, Лавров. Во всяком случае, в России он был первым социологом,

труды которого должны быть известны всякому из русских, занимающихся социологией.

В общем развитии социологии Лаврову тоже принадлежит почетное место. Американский историк и критик русской социологии совершенно верно указал, что многое было предвосхищено Лавровым из внесенного потом в социологию другими, особенно американскими социологами. В частности, он указывает на Лестера Уорда, а в одном месте ссылается на Гиддингса. Этот автор отметил также, что Лавров был среди первых, сделавших попытку социологического синтеза, и из первых же указал на обманчивость и несообразность биологических аналогий в социологии, равно как из первых же обосновывал социологию на психологии и этике, хотя и употребил неудачный термин „суб'ективный метод". В этой характеристике Лаврова были отмечены также самостоятельность его мысли и неутомимость его исследовательской работы, а в заключение сказано, что, несмотря на некоторые сектаторские тенденции социологии Лаврова, в его научном труде много прочных ценностей, заслуживающих признания. „Сектантский" характер критик видел в том, что было в социологии чисто русского, обусловленного борьбою прогрессивных элементов русского общества с самодержавием. Что Лавров создавал в своей социологии научное оправдание известной социальной и исторической программы, это, конечно, верно, но было бы сильным преувеличением сводить все существенное в его социологии к одному этому мотиву.

Не один Геккер выводил некоторые особенности социологии Лаврова из условий русской жизни. Так поступил еще Л. Ческис, определивший Лаврова, как „интеллектуалистического аристократа", тезис которого об исторической роли интеллигентного меньшинства был подсказан русской жизнью шестидесятых годов XIX века, когда народная масса была невежественна и инертна, коснея в традициях и обычаях, и реформы проводились меньшинством. Философия Лаврова была результатом „отвлеченной мысли, отрешенной от жизни, от деятельности,—мысли, которая себя обоготворила, приписала себе самостоятельное существование, реальную силу высшего порядка".

Мышление Лаврова, действительно, было связано с моментом, переживавшимся русским обществом, хотя несколько иначе, чем это представляли себе оба названные писателя, но то, что составляет об'ективную сущность его социологии, было результатом синтеза всего того, что сделано было научною и философскою мыслью Запада в понимании как задач социологии, так и природы человеческого общества.

Н. Кареев.

Июнь 1919 г.

Основные проблемы социологии П. Л. Лаврова.

В данной статье я не собираюсь излагать *систему* социологии П. Л. Лаврова, как нечто целостное и законченное, эта задача выполняется другими статьями сборника. Моя цель иная. Она состоит в очерке главнейших социологических проблем, затронутых в многочисленных работах Петра Лавровича. Показать: 1) какие из этих проблем были основательно затронуты Лавровым; 2) как он их ставил и решал; 3) кто из крупных социологов решал и решает их так же; 4) наконец, приемлемы ли эти решения, могут ли они быть признаны истинными и если нет, то почему,—вот те вопросы, которые составляют содержание данной статьи. Этой программой определяется ее состав и характер. Само собой разумеется, при выполнении этих заданий придется не раз касаться „системы", придется указать, „ариаднину нить" всей социологической концепции Лаврова, ее последовательность или непоследовательность, правильность или ошибочность.—но все это будет делаться лишь постольку, поскольку это нужно для понимания отдельных проблем социологии Лаврова, не больше. Центр тяжести статьи лежит не в общей характеристике социологической теории Лаврова, как целостной системы, а в очерке отдельных проблем, развитых им в его трудах и статьях. Перейдем к выполнению этого задания.

I.

Понятие социологии П. Л. Лаврова. Ее задачи и методы.

Ключ к пониманию социологических взглядов Петра Лавровича кроется в его определении социологии, как науки. Здесь „альфа и омега", „начало и конец" всей его социологической теории. Чуть не все его работы были ничем иным, как развитием, *развертыванием* этого определения, а его практическая работа—осуществлением соответственных теоретических положений, вытекавших из последнего. Спрашивается, как же он определял социологию? Какую область явлений он считал предметом изучения последней? Какие задачи он ей ставил? Как решал вопрос относительно методов изучения социологических явлений? Как рисовал архи-

тектонику всей социологической науки? Какие отделы последней он разрабатывал и, наконец, насколько последовательно в частных проблемах проводил свое решение данного основного вопроса? Из одной этой постановки вопросов мы видим, что характеристика взглядов Петра Лавровича на этот счет должна сразу ввести нас в самый центр его социологии, в ту доминирующую обсервационную точку, откуда открываются перспективы на все теоретическое поле работ Лаврова. Понятие социологии Лаврова определенно. Оно стереотипно повторяется им в множестве работ. Вот оно вкратце.

„Социология изучает и группирует повторяющиеся факты солидарности между особями человеческого общества и стремится открыть ее законы“. „Она ставит себе теоретическую задачу понять формы солидарности и процессов, совершающихся при количественном изменении этих форм“ [1]). „Социология есть учение о формах солидарности сознательных особей, об условиях скрепления и ослабления этой солидарности при различной степени развития этих особей и форм общежития“. Сообразно с этим определением, и само понятие *общества* для П. Л. дано только там, где дана солидарность. „Люди образуют общество, когда они оказываются солидарными в своих привычках, аффектах, убеждениях, интересах... *Вне этой солидарности в сознательных актах для нас нет общества, а есть скопление особей*“ [2]).

Таков об'ект социологии. Спрашивается теперь, что же нужно понимать под явлением *солидарности*. Вопрос этот приходится ставить потому, что термин „солидарность“ принадлежит к числу самых избитых и неопределенных [3]). Лавров дает ответ и на этот вопрос: *„Общественная солидарность есть сознание того, что личный интерес совпадает с интересом общественным, что личное достоинство поддерживается лишь путем поддержки*

[1]) А. Доленга (Лавров). Важнейшие моменты в истории мысли. М. 1903, 978—80, 990.

[2]) *Лавров.* Опыт истории мысли. т. I. ч. 1:—73—76, 82. 265—266. «Сущность об-ва заключается в его солидарности, ею лишь отличается действительное общество от скопления особей». *Лавров.* Собрание сочинений. II. 1918. вып. VII, 75. «Только солидарность *сознания*, как общность привычек, интересов, аффектов или убеждений, есть солидарность общественная, дающая почву для развития социологии, как науки общественных явлений, которая изучает условия этой солидарности, генезис ее форм и пытается установить законы. обусловливающие ее проявление». *Собр. соч.. вып. II. 90.* «Сущность понятия об обществе... есть его солидарность. Социологию дозволительно понимать исключительно, как науку *солидарности сознательных особей*. в установлении. усилении. ослаблении и разрушении *этой* солидарности». *С. С. Арнольди* (Лавров). Задачи понимания истории. Спб. 1903, 119. См. также: *Собрание сочинений Лаврова*. вып. VIII, 133. *С. С. Арнольди*. Кому принадлежит будущее. М. 1905. 121 и сх. *Исторические письма*. П. 1917, 45.

[3]) См. об этом: *Сорокин*, Система социологии, т. I, § о солидарном взаимодействии.

достоинства всех солидарных с нами людей" [1]). Иначе это *„общность привычек, интересов, аффектов или убеждений"* [2]).

Таким образом, согласно Лаврову, социология *есть наука о солидарности сознательных особей*, или *о солидарных формах их взаимодействия* [3]).

Условие солидарного взаимодействия отличает общество от простого скопления особей, не составляющего тем самым непосредственно социологического явления, а условие сознательности особей исключает из области социологии формы солидарности или солидарного общения несознательных организмов, иными словами, указывает пограничную линию социальных и биологических явлений, или социологии и биологии [4]).

Таков в основных чертах предмет изучения социологии по Лаврову.

Спрашивается теперь, с каких же точек зрения явления солидарности изучаются этой дисциплиной? Какие задания в этом отношении она ставит? Какими методами она их изучает?

Ответ на эти вопросы приводит прежде всего *к делению социологии на теоретическую и практическую, иными словами, к определению ее теоретических и практических задач.*

К любому явлению мыслитель может подходить с двух точек зрения: во-первых, с точки зрения *сущего* (теоретической), во-вторых, с точки зрения *должного* (практической). В первом случае он изучает интересующие его явления *такими, каковы они есть.* Он ничего не порицает и ничего не восхваляет—он наблюдает. изучает, исследует явления, оставляя в стороне всякие оценки. Такова основная задача всякой науки. Во втором случае он подходит к явлениям совершенно иначе, имея определенный *идеал должного* или определенную цель. Здесь он выступает, как суб'ект

[1]) Историч. письма. 45.

[2]) Собр. соч. II, 90.

[3]) Собр. соч., VIII, 133.

[4]) «Скопления существ, в которых самые явления сознания еще не определились, не уяснились и недостаточно дифференцировались, точно так же, как скопления или сближения более развитых особей, не проявляющие следов общественной солидарности и не позволяющие ей развиться, можно в наше время отнести к зоологии или антропологии, но не к социологии. Общество началось лишь там, где особь, *способная уже* сказать себе «я» и все с большей ясностью представляющая себе это «я», сказала *также* «мы», во имя привычки, во имя интереса, во имя аффекта или во имя убеждения. Поэтому приходится распространять термины и законы социологии на мир животных лишь с тою же осторожностью, какая требуется при распространении на них терминов и законов психологии. Общение подлежало тоже закону эволюции, и *зародышное общежитие* приходится признать на весьма низкой ступени организмов, но это зародышное общежитие настолько же не походит на *общество* сознательных особей, насколько оплодотворенное яйцо животного не походит на зрелого животного». *Собр. соч.*, вып. II, 90—91.

оценивающий. Он рассматривает, какие явления и процессы согласуются с этим идеалом, какие ему противоречат, каковы те средства, которые легче и успешнее всего ведут к реализации идеала в жизни, какие условия препятствуют этой реализации. Все согласное с идеалом или целью, все ведущее к их осуществлению—будет фактом положительным, „благом"; все несогласное с ними или мешающее их осуществлению будет явлением отрицательным, „злом".

Лавров ставил социологии обе эти задачи. Больше того: *он сливал их воедино и считал неразрывными.* Правда—Истина, с его точки зрения, неотделима от Правды—Справедливости. „Именно здесь (в социологии) приходится констатировать характеристическую особенность учения о солидарности, или социологии, от всех других наук. Она не только ставит себе теоретическую задачу понять формы солидарности и процессов, совершающихся при количественном и качественном изменении этих форм, но столь же неизбежно и практическую задачу осуществить эти понятия формы, во-первых, в той мере, в какой их об'ективное понимание делает это осуществление возможным, во-вторых, и в той, в какой они составляют суб'ективный элемент убеждений данной личности, усвоившей социологическое понимание. Пред развитым человеком убеждение, им усвоенное, ставит непобедимую дилему: или ты не понял и не стремишься понять истины социологии, или общею целью твоей жизни и деятельности должно быть осуществление или подготовление тех форм солидарности, для которых ты признал об'ективно, что их осуществление или подготовление возможно. Понимание задач социологии не только теоретически уясняющими, но и практически обязательными обусловливает возможность суда над собственными действиями" [1]). Раз дело обстоит так, то неизбежным выводом

---

[1]) *Важнейшие моменты в истории мысли*, 980—81. Опыт. I, 64. Еще резче то же положение выдвигалось Лавровым в ряде других его работ. Особенно рельефно мысль о неразрывности теоретической и практической социологии выявлена в *«Кому принадлежит будущее»*, в речи профессора, защищающего тезис чисто теоретической науки, и в речи молодого человека, излагающего взгляды самого Лаврова. Позволю себе привести ряд цитат отсюда. «Факты общественной жизни должны быть наблюдаемы с тем же индифферентизмом, как явления химического сродства, говорит «профессор». Мы не должны в них вносить ни наших желаний, ни наших привычек, ни наших симпатий, если хотим оставаться на почве науки. Ничего нет в общественной жизни, как в мертвом мире, ни лучшего, ни худшего, ни желательного, ни возмутительного. Все события истории должны столь же мало возмущать и радовать ученого, как различные фазисы развития яйца цыпленка. Мы можем описывать существующее, следить за процессом его подготовления в прошлом, классифицировать факты и отыскивать их ближайшие законы; но вот и все. Последовательный ученый должен быть индифферентным в жизни частной и общественной. Все существующее для него необходимо и потому оправдано. Нравственный суд, как суд эстетический, для него—заблуждение. Ученый знает, что факт существует, что он характеризуется такими-то

отсюда является так называемый *„суб'ективный метод"*, как метод дополнительный к об'ективному, столь же неизбежный, как первый, столь же законный и столь же плодотворный. *„Об'ективность*, обязательная для научности исторического (и социологического) труда в одной его части, сменяется столь же неизбежною, а потому столь же научною *суб'ективностью* в другой его части. Было бы недостойно ученого исказить текст Маркса или варварства „кровавой недели", или даже намеренно умолчать о них в виду извращения фактов; но никакие усилия быть беспристрастным не могут устранить эту неизбежность для историка *оценить суб'ективно сравнительную важность того или другого из этих фактов*, хотя бы тем приемом, что историк уделяет одному из них более места, чем другому, упоминая об них". Эта суб'ективность неизбежна, по меньшей мере, в трех областях: 1) *„в оценке сравнительной важности того или иного явления или элемента куль-*

признаками, что он произошел таким-то путем, что его следствия могут быть таковыми-то. Этого знания достаточно ученому. Он стоит среди волнений общества, как посторонний наблюдатель. Он следит за ходом истории, не мечтая изменять или направлять ее течение. Не все ли равно астроному, какому пути следует солнечная система, в которой он занимает микроскопическое место. Его дело... отметить орбиту в ее особенностях, но на этом и остановиться».—«Я готов повторить ваши слова: социолог должен относиться к задаче социологии, как механик, химик. биолог относятся к своим задачам; но прибавлю: *как истинный ученый* механик, химик и биолог к ним относятся, возражает профессору юноша—Лавров. Иначе говоря: он должен страстно любить истину и употребить самые точные методы, чтобы открыть ее; когда же он открыл социологическую истину, он должен, подобно истинному механику и химику, исследовать самым точным образом все практические ее выводы, т. е. на какие явления она указывает, как на здоровые, и на какие, как на болезненные; какие формы общежития, вследствие этой истины, законны, и какие вредны. Когда он усвоит теоретически и практически понимание истины, он должен стремиться осуществить здоровые общественные явления на практике с такой же страстью, с таким же самоотвержением, с каким истинный механик стремится осуществить машину, план которой готов в его голове... но тут вы меня останавливаете. Вы считаете иллюзиями потребности нравственные; вы отвергаете самое понятие о лучшем обществе, как иллюзию... Я готов согласиться с вами, если вы вместе с тем признаете иллюзией и всякую научную истину, и обязательность логического мышления, чтобы достичь до истины. Если нравственная потребность иметь убеждение и осуществлять его в жизни есть иллюзия, то почему же не иллюзия логическая потребность признать очевидную истину, употребить определенный род доказательства? Почему же не усумниться в об'ективном мире? Далее Лавров указывает, «что как постепенно прогрессировали понятие истины и методы ее открытия, сначала доступные меньшинству, а потом постепенно проникавшие в общество, так же эволюционирует и нравственное воспитание: и оно было только достоянием немногих; но с ростом знания совершенствуется понятие об идеальном обществе, подобно логической истине становится общеобязательным и, подобно ей, стремится стать достоянием всех». *«Кому принадлежит будущее?»*, 106—129. См. всю речь профессора и всю речь юноши.

туры", 2) „*в признании того или другого элемента культуры здоровым или патологическим для определенной эпохи*", 3) „*в допущении, что для той или иной группы явлений существовала общая возможность иметь место в данную эпоху*" (*хотя они и не имели места, в силу случайных причин*). Чисто суб'ективные процессы (например, психические) можно изучать об'ективно; и обратно, „явления вполне об'ективные (например, исторические и социологические) для научного их понимания требуют от исследователя определенной ступени общего личного развития, след., чисто суб'ективных условий, без которых это понимание невозможно" [1]).

Резюмирую сказанное. Согласно концепции П. Л. Лаврова: 1) социология есть наука о солидарности сознательных особей, ее формах, фазисах ее развития и условиях, укрепляющих, ослабляющих и изменяющих солидарность; 2) социология ставит себе как чисто теоретические задачи, сводящиеся к познанию очерченных явлений, так и задачи практические, состоящие в выработке идеальных форм общежития, в указании средств, наиболее успешно осуществляющих их в жизни, и в самом осуществлении этих идеалов. Правда—Истина и Правда—Справедливость неразрывны. Поскольку в области первой неизбежен и законен чисто об'ективный метод познания, постольку в области второй столь же неизбежен и законен суб'ективный метод оценки явлений в ряде случаев, указанных выше.

Таковы вкратце взгляды Лаврова на предмет, задачи и методы социологии. Пойдем дальше и посмотрим, как развернул Лавров это определение в целую систему социологической науки.

Указанным определением предрешались характер и система социологии П. Л. Лаврова с одной стороны, с другой—те основные проблемы, которые должны были концентрировать на себе его внимание.Раз задачей социологии является изучение солидарности, то развертывание социологической теории,—конкретное, построение здания социологической науки—должно было сводиться к разрешению следующих проблем: 1) где, когда и при каких условиях возникают явления солидарности; 2) каковы основные „морфологические" формы последней и морфологические формы соответственных обществ, каков генетически-исторический порядок смены выделенных форм солидарности; 3) какая форма из этих форм является наиболее важной для мира людей, и каково основание

[1]) *Задачи понимания истории*, 79—84. См. всю VI гл. См. *Собр. сочинений*, вып. VIII. «О методе в социологии». *Исторические письма*, 25 и сл., 38—9, 246 и сл., 117 и сл. *Важнейшие моменты*, 978—91. Указанные страницы «Кому принадлежит будущее?» и др.

этой важности; 4) каковы динамические агенты („факторы, силы"), вызывающие появление солидарности, с одной стороны, и смену ее форм,—с другой; 5) каков механизм этой смены, данный в историческом процессе, и каков предел, к которому стремится развитие форм солидарности. Такова программа построения социологической науки, и таковы же основные проблемы, которые логически вытекали из вышеочерченного понимания социологии. И, действительно, именно эти проблемы являются главными пунктами социологии Лаврова, именно они всего усерднее разрабатывались последним, именно они составляют „становой хребет" его системы. Это не значит, что в своих социологических работах Лавров ограничился изучением только этих проблем. Напротив, сама широта и сложность их неизбежно заставляли его затрагивать десятки и сотни других вопросов, требующихся для решения первых. Но эти десятки и сотни проблем, иногда чрезвычайно интересно решавшихся П. Л. Лавровым, носят характер вопросов „вспомогательных". Они играют роль „лесов", хотя и ценных сами по себе, но нужных прежде всего для построения здания социологии. Последнее же образуют именно указанные вопросы, взятые в своей совокупности.

Очертим бегло постановку и решение их Лавровым.

I. *Начало солидарности.* Под солидарностью, как указано было выше, Лавров понимал „общность привычек, интересов, аффектов или убеждений", иначе, „зависимость между особями", выражающуюся в единообразном и сходном поведении солидарных особей [1]). Спрашивается, где и когда она зародилась.

В своей родовой форме начало солидарности, согласно Лаврову, надо искать в отдаленном прошлом, не только в мире людей, но и в мире животных. Потенциально начало общества, как совокупности солидарных особей, дано чуть не с началом жизни. Рельефно она проявляется в явлениях животных обществ, начиная с колоний животных и кончая ясно выраженными животными аггрегатами пчел, муравьев и т. д. Таким образом, солидарность появилась задолго до человека [2]).

Давая такой суммарный ответ, Лавров не довольствуется общими положениями, а детально изучает все те условия, которые были необходимы для появления солидарности и ее высших форм. Почти весь I-й том *„Опыта истории мысли" и I-й этюд „Важнейших моментов в истории мысли"* (1—147 стр.) являются такими исследованиями. Здесь Петр Лаврович шаг за шагом анализирует роль космических и биологических условий (почвы, климата,

[1]) Собр. соч., вып. II, 90. Задачи понимания истории, 30.

[2]) См. Собр. соч., вып. II, статьи: «Что такое жизнь?», «Где начало общества?», и след., 29—151.

геологических процессов, географических условий, свойств протоплазмы, анатомических и физиологических свойств и т. д.), которые были необходимы для появления солидарности и подготовили царство человека и мир человеческой солидарности. Итог этого анализа гласит: „человек оказывается для критической мысли не исключением и не чудом; бессознательные процессы мертвого вещества подготовили жизненные свойства человека вместе со всякой другой жизнью, подготовили и весь материал внешнего для него мира. Процессы органической эволюции, вырабатывая формы растений и животных, выработали и форму человеческого тела; обусловливая этими формами функции жизни, сознания и общественности, они подготовили и его жизненные, психические и общественные отправления“ [1]). Отсылая читателя к самим работам, показывающим, *как* именно совершалось это подготовление, замечу здесь, что в этой части Лавров весьма рано оценил значение и роль космических и биологических условий в деле возникновения и течения общественных процессов. В этом смысле здесь мы находим все основные тезисы „географической“ и „биологической“ школ в социологии, но без односторонности и преувеличений первых. С этой точки зрения новейшие работы, вроде работы Parmely: „The science of human behavior“, мало нового дают по сравнению с положениями Лаврова. Возражать Лаврову по существу в этой части не приходится: его колоссальная эрудиция позволила ему избегнуть здесь многих ошибок, весьма частых у ряда исследователей тех же вопросов [2]).

II. *Основные формы солидарности в мире людей и их генетический порядок.* Дойдя до человека, Лавров не ограничился простым фактом констатирования родовой формы человеческой солидарности. Он пошел дальше и попытался дать, так сказать, „морфологию“ человеческой солидарности. Солидарные формы общежития людей, созданные в периоде „подготовки человека“, не представляют чего-то однородного, а распадаются на ряд форм или видов: „Периоды истории отличаются один от другого тем, что *солидарность опирается в разное время то на один, то на другой элемент общежития и подрывается то тем, то другим требованием, возникающим в обществе*“ [3]). Отсюда вытекают разно-

---

[1]) Важнейшие моменты, 144. Опыт истории мысли, т. I. Passim.

[2]) Напр., статьи Лаврова (см. вып. II, Собр. соч.), посвященные вопросам начала жизни, мысли и общественности, печатавшиеся в 70-х и в начале 80-х годов и вошедшие в той или иной форме в «Опыт» и «Историю мысли»; они и сейчас ничуть не устарели. Ответы, даваемые им, сходны с ответами целого ряда компетентных исследователей нашего времени. Сравни, напр., эти статьи с «*Биологическими основаниями сравнительной психологии*», *В. Вагнера.*

[3]) Собр. соч., вып. VII, 76.

образные формы солидарности. Лавров различал прежде всего три основных вида солидарности: 1) солидарность *бессознательную, солидарность обычая*, вытекающую из факта „более или менее продолжительного общения между особями". „В этом случае особи фатально солидарны между собою, потому что не могут уклониться от этой солидарности и ее следствий". 2) „Солидарность общего *аффективного настроения*, чуждого какому бы то ни было критическому обдумыванию". 3) „Солидарность *историческую, вполне сознанную* или как прочное чувство близости между особями одной и той же группы, или как понятие, обусловливающее определенные задачи личной и коллективной жизни". Иначе выраженные, эти три формы солидарности означают: первая—„*солидарность, основанную на привычке*", вторая—*солидарность, основанную на сходстве аффектов и интересов*, третья—*солидарность, покоющуюся на единстве убеждений*. Каждая из последующих форм солидарности развивается на почве предыдущей и генетически представляет позднейший этап развития[1]). Самой важной для социолога является последняя форма солидарности. Такова фундаментальная классификация форм солидарности, основанная на генетическом принципе последовательности их появления. Установив ее, Лавров, во-первых, детализирует эти формы дальше (напр., солидарность первого вида распадается на фазисы до-родового, родового и после-родового периодов, отдельно выделяется солидарность семейной группы, расы, нации, государства, церкви, солидарность универсального типа и т. д.), во-вторых, фактически показывает, какая солидарность царила в ту или иную эпоху в определенной группе (напр., солидарность обычая или привычки или сознательная царила в монархиях Востока, в Греции и т. д.), как комбинируются и вступают в симбиоз различные формы солидарности, как они вытесняют друг друга, и т. д. [2]).

Шаг за шагом, Лавров рисует генезис, смену и наслоения этих форм, переход одной формы в другую и, рядом с этим, ближайшие причины таких трансформаций. В данной статье нет возможности останавливаться на передаче подчас весьма интересных и ценных положений этого анализа. Приходится довольствоваться указанием основных тезисов Лаврова.

III. *Сознательная солидарность. Исторические и неисторические народы. Понятие и роль интеллигенции.*

Выделяя различные формы солидарности, характеризуя их природу и генезис, Лавров далеко не с одинаковой любовью и с

[1]) Задачи понимания истории, 30—31. Собр. соч., VII, 93—94. Важнейшие моменты. Этюд 2 и 3-й.

[2]) См. Собр. соч., вып. VII, 93—139. Задачи понимания истории, 29 и сл., гл. VIII и сл. Важнейшие моменты и Опыт истории мысли. Passim.

одинаковым усердием разрабатывал все эти формы. *Формой солидарности, всего тщательнее изучавшейся им, была солидарность сознательная.* „Лишь эта солидарность является могучим орудием в борьбе общества за свое существование и становится прогрессивным двигателем истории... Она—единственно важная в периоде жизни исторической—оказывается обусловленной ростом сознания в личностях“ [1]). Именно эта форма солидарности была центральным пунктом исследования Лаврова. Ей он придавал столь большое значение, что только с момента ее появления он признавал данным начало *исторической жизни человечества. Только те группы и народы могут быть признаны историческими, в среде которых сознательная солидарность в своей типической и главной форме появилась.* Такой формой является *солидарность, основанная на критической мысли, единство, вызываемое сознанными убеждениями, диктуемыми потребностью развития.* Внешним признаком существования такой формы солидарности в среде того или иного народа служит появление в его рядах интеллигенции, как носительницы солидарности, вызванной единством убеждений, как совокупности *„критически мыслящих личностей“*, „способных наслаждаться развитием и вырабатывающих условия развития“. Отсюда видим, как вся система социологии Лаврова, данная в самом определении последней, развертывается в стройную целостность, как логически приводит к тем именно вопросам, которые считались основными пунктами теории Лаврова: из понятия солидарности вытекает необходимость классификации ее форм, из последней следует важность формы сознательной солидарности; понятие последней приводит к теории Лаврова относительно исторических народов, понятие их обусловливает понятие интеллигенции (и рядом с ней понятие „пасынков истории“ и „культурных дикарей“), а из понятия и роли интеллигенции вытекает проблема „критически мыслящих личностей“. Таким образом, вся социология Лаврова выступает перед нами, как целостная система, где одна проблема служит продолжением другой. Отсюда понятным становится положение, что, несмотря на пестроту и кажущуюся разнородность многочисленных работ Лаврова, все они (кроме немногих), собственно говоря, представляют труды, разрабатывающие отдельные главы социологии—науки о солидарности.

„Усвоение личностью потребности развития составляет характеристический признак вступления этой личности в *историческую жизнь;* выработка в обществе интеллигенции в таком размере, в котором она способна оказывать влияние на общество, есть условие вступления в эту жизнь данного общества; тем самым для

[1]) Задачи понимания истории, 31.

всех обществ и целого человечества начало исторической жизни связывается с фактом выработки групп, способных наслаждаться развитием и ощущать потребность в нем (интеллигенции), как бы ни было фактически трудно установить для разных народов хронологический момент, когда это событие имело место". „До выработки этой исторической силы и вне ее действия большинство людей оставалось и остается вне истории". Таковы: 1) все *неисторические племена и народы,* где нет еще солидарности, основанной на критическом убеждении, где нет интеллигенции, как носительницы потребности развития; 2) вне истории же, даже в обществах, живущих исторической жизнью, остаются „*пасынки истории*"; это все те униженные и обделенные группы (рабы, низшие касты и т. д.) и лица, которых строй таких обществ лишает и лишал возможности участвовать в исторической жизни", т. е. наслаждаться и ощущать потребность развития; 3) вне истории, наконец, остаются и „*культурные дикари*", как совокупность лиц и групп, которые пользуются всеми выгодами цивилизации и наслаждаются внешними формами интеллектуальных, эстетических и социальных завоеваний, но не чувствуют потребности развития и наслаждения им. Таковы, например, все „вылощенные", прекрасно-одетые, „воспитанные" люди с пустой душой, без внутренних запросов, таков „мещанин-буржуа" и т. д.)[1].

Таким образом, только группы интеллигенции являются группами, живущими исторической жизнью; только народы, создавшие в своей среде интеллигенцию, принадлежат к историческим народам. Только интеллигенция, как „совокупность личностей в каждом обществе, живущих исторической жизнью, т. е. действующих под влиянием сознанного побуждения к развитию, каковы бы ни были, впрочем, их понятия, и независимо от того, служат ли они прогрессивным или регрессивным началом"—является двигателем истории, тем новым субстратом, который подтачивает существующие формы общежития и вырабатывает новые, иными словами, „перерабатывает культуру мыслью", в чем и состоит исторический процесс"[2].

Отсюда вытекает громадная роль, которую Лавров приписывал мысли, знанию и „критически мыслящим личностям", т. е. интеллигенции. Как видим, эти черты мировоззрения Лаврова были частным выводом из его понимания социологии.

---

[1]) Задачи понимания истории, 27—29. Важнейшие моменты, 201 и сл., 67—68, 73. Опыт, I, 21—26. См. Собрание сочинений, вып. V, 14 и сл., где дана подробная и очень интересная характеристика «пасынков истории», и «культурных дикарей».

[2]) Опыт. I. 22. Задачи, 27—28.

„Опыт истории мысли“ и „Важнейшие моменты в истории мысли“ и являются попыткой изучения форм этой высшей, или исторической, солидарности, появляющейся довольно поздно в истории человечества.

Таковы важнейшие формы солидарности, их генезис и их значение, согласно взглядам П. Л. Лаврова.

IV. *Теория факторов П. Л. Лаврова.*

В предыдущем мы рассмотрели различные формы солидарности и их последовательную смену. Теперь спросим себя: *в силу каких же причин или факторов происходило как само установление солидарности в мире людей, так и их смена? Иными словами, какие условия вызывали эти явления, игрой каких сил создавалась и создается необходимость появления и изменения форм солидарности? Что служит „двигателем“ исторических процессов?*

Эти вопросы приводят нас к теории „факторов“ Лаврова.

Сущность его взглядов на этот счет сводится к следующему. „Где искать двигателей этих разнообразных изменений?—спрашивает он; и отвечает: „этих двигателей надо искать, во-первых, *в потребностях* отдельной личности, во-вторых, во влиянии на личности *социальной среды*, т. е. существующих в данную эпоху *форм общежития*“, создаваемых опять-таки потребностями личности. Следовательно, „двигатели“ сводятся к потребностям“ [1]).

Установив это положение, Лавров переходит к классификации этих потребностей-сил. Прежде всего он различает потребности основные, унаследованные человеком от животных, во-вторых, потребности *временные*, являющиеся „историческими категориями“, возникающие и атрофирующиеся во все периоды.

Главнейшими видами основных потребностей являются потребности: питания, полового совокупления, ухода за детьми, безопасности, возбуждения нервов, частным видом которой служит потребность общежития. Важнейшей формой *временных* потребностей служит *потребность развития.* Каждая из этих основных потребностей имела далеко не одинаковое влияние на сближение людей и установление солидарности между ними. Наибольшее влияние в этом отношении имели потребности: *питания, безопасности и возбуждения нервов.* Меньшее значение имели: *потребность общежития, половая и родительская привязанность.*

Потребность в *пище* лежит в основе всей экономической деятельности и *эволюции экономической жизни человечества.* Потреб-

---

[1]) Задачи поним. ист., 25; Опыт, 579 и сл.; Госуд. элемент в буд. об-ве. Лондон, 1876—77; Важнейш. моменты, 148—49.

ность *безопасности* вызвала *политическую организацию* людей и эволюцию последней.

Потребность в *нервном возбуждении* является основой *украшения жизни, эстетических явлений,* она же вызвала в дальнейшем *наслаждение процессами сознательной критики, познавания и развития мысли* [1]).

Спрашивается, *какая же из этих трех потребностей является доминирующей и главной?* Соответственно с этим, какая из теорий: теория ли исторического материализма, выдвигающая в качестве основного фактора экономику, или теории, усматривающие главный фактор в политике или идеях—является правильной? Ответ на этот вопрос зависит от относительной интенсивности каждой из этих потребностей и ее значения в поведении и жизни человека. Но чем и как измерять эту интенсивность и это значение? Лавров выдвигает три основных критерия для решения этого вопроса. Ими являются: 1) *время возникновения и появления* каждой из этих потребностей; 2) *частота их повторения* в жизни и в мысли человека; 3) *бо́льшая или меньшая необходимость эволюции их последовательных фазисов*.

Чем ранее обнаружилась та или другая потребность в эволюции животного мира, тем прочнее она должна была установиться, и тем более существует оснований ее принимать гипотетически, как мотив действий особи во все последующие периоды. Чем чаще она возвращается, тем более на нее направлена работа мысли, и потому она имеет более шансов быть мотивом деятельности. Чем с бо́льшей необходимостью новая форма обнаружения потребности вытекает из старой, и чем неизбежнее для этого работа мысли, тем, опять-таки, она становится привычнее для себя" [2]).

Таковы об'ективные критерии для измерения сравнительной важности и значения указанных потребностей-сил.

С точки зрения этих мерил, доминирующее значение приходится признать *за потребностью в пище,* а соответственно с этим—*за экономическим фактором.* Если по времени появления каждая из трех потребностей находится в одинаковом положении, то в отношении повторяемости „потребность в пище безусловно преобладает над двумя другими". В силу этого, „экономические мотивы во все эпохи борьбы сознанных интересов должны были безусловно преобладать над политическими". То же приходится сказать и об отношении потребности питания, (а соответственно—экономического фактора) к потребности нервного возбуждения, а, след., и к потребности развития, являющегося частной формой

[1]) Зад. пон. ист., 25—42; см. также: Опыт, 579 и сл.; Важнейшие моменты, 148—9.

[2]) Зад. пон. ист., 45—46.

последней. Это значит, что экономический фактор главенствует и над идеологическими моторами истории[1]).

Но тут Лавров не столь категоричен, как в признании примата экономического фактора над политическим. Больше того, здесь он вводит целый ряд оговорок, не позволяющих отнести его к сторонникам экономического или исторического материализма, и даже резко противоречит себе самому; по крайней мере, так представляется дело мне.

Эти оговорки заключаются в следующем: во-первых, экономические мотивы деятельности преобладают над другими не во все эпохи; в течение ряда эпох могли и могут преобладать другие мотивы; во-вторых, в будущем, при наступлении социалистического строя, идейные мотивы, повидимому, будут доминировать над другими; в-третьих, в применении к потребности первого возбуждения не только в мире людей, но и в мире животных, нельзя утверждать, что она стоит всегда в зависимости от экономических мотивов[2]). Как видим, эти оговорки весьма существенно смягчают тезис о главенстве потребности питания и, соответственно,—экономического фактора. Уже здесь в скрытой форме дано самопротиворечие Лаврова (с одной стороны, экономический фактор является главным, обусловливающим остальные, с другой—это не всегда бывает; в иные эпохи может быть и наоборот; равным образом, фактор „первого возбуждения", даже в мире животных (пример: пауки, жертвующие безопасностью и жизнью ради полового наслаждения), временами главенствует над остальными, в том числе и над потребностью в пище. В дальнейшем это противоречие выявляется резко и отчетливо. Из предыдущего мы видим, что основным фактором является фактор экономический. Но рядом с этим положением у того же Лаврова мы находим положения иные, приписывающие роль главного двигателя не *экономике, а потребности развития* (т. е. одной из частных форм потребности первого возбуждения) с момента ее появления[3]). В итоге, в

[1]) Ibid, 47—55; Собр. соч., вып. V, 36, вып. II, 44, 101; Важнейшие моменты, 148—149 и сл. Собр. соч., вып. VII, 76, 95.

[2]) См. Зад. пон. ист., 49—55.

[3]) Вот пример таких противоречивых положений. *О главенстве экономического фактора.* «Потребность в пище безусловно преобладает над двумя другими». «Экономические мотивы во все эпохи борьбы сознанных интересов должны были безусловно преобладать над политическими». «Таким образом, можно признать в период господства сознанных интересов, и особенно в ближайшее к нам время, преобладание экономических мотивов над всеми прочими при создании новых общественных форм, идейных течений и вообще при установлении хода исторических событий». Зад. пон. ист., 47, 48, 54. «Экономич. основа истории справедливо считается в наше время самой существенной для истинного понимания общественного строя и событий разных периодов». Собр. соч., вып. VII, 76. .См. также 55, см. вып. V, 36, вып. II,

данном отношении мысль Лаврова остается окончательно не выясненной и даже самопротиворечивой. Психологически это самопротиворечие понятно. Лавров, бывший, по существу, идеологом группы intellectuelles—интеллигенции и сам являвшийся типичным интеллигентом, не мог свести „на нет“ или даже на двадцатую степень роль мысли, роль идей, роль „наслаждения развитием“. Это означало бы сведение на ничтожное место самой интеллигенции и ее роли. Психологически для Лаврова такая позиция была невозможной. С другой стороны, изучение процессов истории и влияние Маркса толкало его в сторону признания колоссального значения экономического фактора. Отсюда неясность, колебание, противоречие и неудачные попытки его „смазать“ или снять противоречие. Эти попытки не удались вполне Лаврову, и противоречие остается.

Такова в основных чертах теория факторов—сил (потребностей) Петра Лавровича. Из нее мы видим, что: 1) *Лавров—плюралист, а не монист;* 2) *что в качестве моторов истории он берет потребности индивида;* 3) *что наиболее важными из них он считает потребности питания, нервного возбуждения и безопасности;* 4) *с момента появления потребности развития большое значение приобретает эта последняя. Она служит верстовым столбом, отделяющим доисторический период от исторического, исторические народы и группы от не исторических, высшие формы сознательной солидарности от других. Обладание ею является характерной чертой интеллигенции. Она служит главной силой, изменяющей* застывшие, установившиеся формы общежития („культуру“, „солидарность“).

Вся история сводится ни к чему иному, как к *„процессу переработки культуры мыслью“*. Потребность развития—таков тот мо-

---

44—101 и др. *О главенстве потребности развития.* «Потребность развития обусловила и первое проявление идейных интересов в истории, и их эпизодическое обнаружение, и их логически-неизбежное усиление, несмотря на все стремления интересов экономических преобладать в истории и эксплуатировать в свою пользу продукты интересов идейных; наконец, она же обусловит их преобладание в будущем. *Эта потребность развития выработалась в интеллигенции в самостоятельную силу и сделалась, в сущности, главным двигателем истории*». Зад. поп. ист., 57. Вся история для Л., как мы видим, сводится к процессу «переработки культуры мыслью». История происходит лишь под влиянием «работы мысли». Ист. письма, 96 и сл. Важнейшие моменты, 180—1, 370. Собр. соч., вып. VII, 78, 85, 94 и др.

Как согласовать эти два друг друга отрицающие положения? Как «снять» это противоречие. Ряд мест позволяет толковать мысль Лаврова так, что «потребность развития»—главный фактор *прогрессивных* изменений в истории (а не всех). Но такому толкованию противоречат другие места, где речь идет вообще об изменениях, безотносительно к их прогрессивности или регрессивности.

тор, который не дает застыть раз навсегда установившимся формам солидарности („культуры“), она их подрывает силой критической мысли и ставит на их место новые формы, чтобы снова подорвать их и заменить новыми и т. д. Отсюда важность роли интеллигенции и критически мыслящих личностей, отсюда же важная роль мысли в процессе исторических событий.

Таким образом, за исключением указанного противоречия, теория факторов Лаврова представляет стройное целое, упирающееся в конечном счете в излюбленный пункт его теории: в проблему интеллигенции, роли мысли и критически мыслящих личностей. Эти проблемы, как видим, были неизбежным выводом из всех его социологических взглядов [1]).

Не случайным поэтому является его религиозное отношение к мысли и к науке. Правильно звучит определение Лаврова, как „апостола критической мысли“. Отрицая все религиозные системы, он, психологически, был фанатиком религии мысли, религии научного знания.

На очерченных положениях не останавливается Лавров в своей теории факторов. Дойдя до фактора мысли, он идет далее и дает классификацию форм самой мысли. Я не буду здесь излагать ее. Она является предметом другой статьи, для нашей же цели представляет вопрос детального свойства и потому может быть пропущена.

Ограничимся этим в характеристике теории факторов Лаврова.

V. *Механизм смены форм солидарности в историческом процессе и предел их развития.*

Мы рассмотрели формы солидарности и их генезиса, мы очертили те „факторы“, которые создают солидарность людей, ведут к ее „оседанию“ в определенных формах культуры и вызывают смену этих форм в потоке времени. Теперь сам собой встает вопрос: *каков же сам процесс этой смены? Каков, так сказать, его механизм, его сущность, его составные периоды, повторяющиеся во времени? Иными словами, как совершается сама эта смена форм солидарности или культуры в историческом процессе?*

Анализ форм солидарности является как бы *морфологией* последней и соответственно—*морфологией различных обществ. Теория факторов давала ответ на вопрос о движущих силах истории.*

---

[1]) Декларативная оценка важной роли экономического фактора остается у Лаврова не связанной органически со всей его системой. Она висит пришитой к ней. Навеянная со стороны, она редко используется Лавровым для конкретного анализа исторической закономерности. Тогда как важная роль потребности развития составляет «душу» теории Лаврова. В силу этого, по существу, он гораздо ближе стоит к теории «идей-факторов», чем к теории экономического материализма.

Решение только что поставленных вопросов *вводит нас в механику самого исторического процесса.* Здесь дедуктивно даны три возможных ответа, к которым, по существу, и сводятся все существующие на этот счет теории. Первый ответ будет гласить: механизм смены форм солидарности или исторических событий остается одним и тем же на протяжении всего исторического потока времени. Все события располагаются в определенный цикл. Когда цикл исчерпан, его этапы пройдены, начинается снова повторение того же цикла. Исторический процесс с этой точки зрения представляет „шаг на месте". Историко-социальные события сводятся к *повторяющимся явлениям.* Ни о какой эволюции, как не повторяющемся во времени процессе, ни о каких законах или исторических тенденциях, при такой концепции, говорить не приходится. Познание закономерности социальных явлений здесь сводится к простому познанию этапов одного и того же цикла. Раз он познан,—проблема решена: вся история сводится к монотонному и вечному повторению того же круга. Такова, напр., концепция Экклезиаста, отчасти Вико, Лебона, Ницше и др.

Противоположной теорией исторического процесса служит та, которая рассматривает его, как *сплошной неповторяющийся во времени* процесс, где каждый новый момент не повторяет другой, где каждое звено процесса самобытно, где есть непрерывное творчество новых и новых явлений, где элемент *повторения* совершенно отсутствует. При такой концепции, очевидно, нельзя искать в общественных событиях законов *повторяющихся явлений:* раз нет повторения, не может быть и закономерности повторяющихся явлений. Единственная закономерность, которую можно искать при такой концепции, это *закономерность исторического развития,* состоящая в открытии тех постоянных тенденций развития и тех последовательных во времени этапов эволюции, через которые проходит ряд исторических явлений. Такова точка зрения чуть ли не большинства „философов истории" и „теоретиков исторического процесса".

Наконец, возможна и третья точка зрения, синтезирующая обе предыдущие. Она заключается в утверждении, что в каждый данный момент в историческом процессе даны *два различных элемента:* элемент *повторяющихся* во времени явлений и элемент *явлений не повторяющихся.* Пестрое море общественных явлений и смена их не представляет бега белки в колесе или монотонного повторения одного и того же цикла, а скорее—спираль, где циклы есть, и, как циклы, они во многом сходны друг с другом, но эти циклы не сливаются в один круг, а образуют спираль, где каждое звено ново по сравнению с предыдущим. Исторический процесс ритмичен, но эти ритмы и периоды—не копия один дру-

гого, а каждый из них нов. При такой концепции возможно искание закономерности историко-социальных явлений в двух областях: и в области закономерности *повторяющихся явлений,* и в области закономерности развития (тенденции эволюции) исторических событий, образующих в своей совокупности *не повторяющийся* во времени процесс.

Лавров является теоретиком именно этой последней концепции. Он прежде всего ясно различает два смысла слова „закон". „Один и тот же термин, *Закон,* говорит он, имеет различный смысл для области *повторяющихся* явлений и для области *эволюции.* Для первой найти закон явлений значит—установить условия их повторяемости и отличить этот *существенный* элемент от случайных видоизменений. Для второй понятие о законе обозначает *нормальный* порядок последовательности фазисов эволюции, причем приходится строго отличать этот нормальный порядок от отклонений, требующих каждый раз специального об'яснения".

Установив это различие, Лавров продолжает: *„история представляет* процесс *преимущественно эволюционный,* и для научного исследования ее задач приходится преимущественно искать аналогий в области других эволюционных процессов, в эмбриологии, в теории развития органического мира, в теории эволюции миров... Но не следует упускать из виду, что *процесс (истории) содержит и многие явления, повторяющиеся или впродолжение всей эволюции человечества, или впродолжение более или менее долгого периода"* [1]).

Если бы Лавров ограничился только этим установлением схемы понимания исторического процесса, то в этом было бы нового мало. Но Лавров попытался эту схему наполнить определенным конкретным содержанием. Он пытался на почве этой схемы формулировать—и в области явлений повторяющихся, и в области эволюции—некоторые теоремы, дающие фактические примеры закономерности того и другого порядка.

В качестве конкретных социологических явлений, постоянно *повторяющихся,* он указывает на существование в каждом обществе нескольких последовательных поколений: детских, зрелых и старческих, на способность толпы увлекаться аффектом энтузиазма или жестокости под влиянием подражания или внушения" и т. д.

Самой ценной теоремой в этой области является *закон ритмического развития* исторического процесса, указываемый Лавровым. Он заключается в чередовании периодов: 1) установления и укрепления определенных форм культуры; 2) периода разрушения и изменения этих форм. В первый период доминирующей чертой

---

[1]) Зад. поп. ист., 15—19. Важнейшие моменты, 180—197.

является консерватизм, стремящийся глубже, прочнее закрепить и установить существующие формы общежития; во второй период такой доминирующей чертой служит противоположная черта— стремление разрушить, резко изменить эти формы и заменить их новыми, более лучшими. Во имя последних, существующее резко критикуется, обесценивается, и делаются резкие попытки поставления на его место новых форм солидарности и культуры.

Этот ритм, эта смена „органического“ и „критического“ периодов дана во всей истории. Каждый цикл спирали исторического процесса не похож на другой (напр., замена материнского рода последующим этапом не похожа на цикл замены национальных цивилизаций универсальными), но, вместе с тем, процесс изменения форм солидарности или процесс истории совершается именно указанным ритмическим путем.

Из потребности солидарности вытекает постоянное стремление к господству неизменного *обычая*, к установлению обычных форм быта и вообще к подчинению индивидуальной мысли и деятельности устанавливающимся формам общежития, иначе говоря—к формам культуры, в которых господствует наклонность к застою“. Этот период, *благодаря работе критичекой мысли*, сменяется другим, противоположным,—„протестом против существующего обычая, стремлением переделать культуру сообразно более или менее ясно сознанным требованиям работы мысли“, попытками установления нового обычая, новой культуры на место существующих [1]).

В связи с этим законом Лавровым формулирован и другой. Это *закон ускорения таких ритмов*. Он гласит: „Чем позднее мы наблюдаем это повторяющееся явление смены эпох двух разных направлений, тем каждый фазис становится короче; чередование их идет быстрее; проявления того и другого направления делаются все более одновременными“ [2]).

Как следствие, отсюда выводится третья теорема—о *колебании кривой индивидуализма и его созидательной и разрушительной роли* вообще. „Индивидуализм проявляется с особенной определенностью в своей роли *созидательной* в эпохи переходные („критические“) и в своей роли разрушительной—при попытках установить новую обычную культуру, так как подавляющее влияние среды на личность ослабевает в первом случае и усиливается во втором“ [3]).

---

[1]) См. Зад. пол. ист., 18—21, 32—33. Истор. письма, гл. Культура и мысль. Важнейшие моменты, 186—197. Собр. сочин., вып. VII, 75 и сл. Цивилизация и дикие племена. Опыт.

[2]) Зад. пол. ист., 33—34. Собр. соч., вып. VII ст. Политические типы XVIII в.

[3]) Важнейшие моменты, 231—32.

Таковы основные теоремы, вскрывающие механизм циклов в области *повторяющихся* явлений.

Но есть ли какая-либо постоянная историческая тенденция в *не повторяющемся ряде этих циклов?* Ведет ли эта смена фазисов органических и критических к какому-либо постоянному результату? Иными словами, дана ли какая-либо постоянная линия в их развитии?

Лавров дает определенный ответ и на этот вопрос, который сам собой вытекает из закона ускорения указанных ритмов. Раз смены фазисов господства обычая или застоя фазисами новаторства с ходом истории начинают совершаться чаще и чаще, раз сами периоды становятся короче и короче, то „проявления того и другого направления делаются все более одновременными, самая противоположность этих стремлений стушевывается, так как каждая новая устанавливающаяся культура все более обращается в культуру, стремящуюся осуществить задачи работы мысли, а протест мысли все менее ограничивается смутным стремлением к лучшему, но ставит себе целью замену существующего все более определенными, новыми формами общежития“ [1]). Это значит, что с поступательным ходом истории *контраст этих фазисов все более и более смягчается, все более и более они стремятся органически слиться.* В начале истории *солидарность и развитие, установившийся обычай и критическая мысль, порядок и прогресс, общественность и индивидуализм—являются непримиримыми антагонистами.*

Их гармоничное сосуществование здесь не дано и невозможно. Либо царствует один обычай,—„культура“, установившийся порядок, солидарная общественность, не допускающие никакого развития, никакой личной инициативы, никакой индивидуальной критики, стремящиеся превратить существующие формы солидарности в вечные, в незыблемые; либо этот период, под влиянием „крота истории“—работы мысли, потребности развития,—сменяется резко противоположным ему периодом „бури и натиска“,—периодом развития, „прогресса“, критики, протеста и борьбы, разрушающим существующие формы культуры и уклада, низвергающим порядок и заменяющим его новыми формами культуры и быта. Эти последние с ходом времени снова стремятся застыть и подавить дальнейшее развитие. Наступает снова период „застоя“, царства солидарности, мешающий развитию. Он снова сменяется фазисом Sturm und Drang'а и т. д. В начале истории эти смены резки. Контрасты—громадны. Непримиримость и неслиянность этих двух начал—огромна. Но чем дальше, тем *амплитуда колебания таких ритмов*

[1]) Зад. поп. ист., 33—34.

становится меньше и меньше, их непримиримость мягче и мягче, их столкновения менее и менее резкими. Пределом такой тенденции является общественное состояние, где солидарность гармонически сочетается с развитием, порядок с прогрессом, общественность с индивидуальностью, „сущее" с „должным" критически установленного идеала. История перестанет быть похожей на пьяного, шатающегося от крайности солидарности в крайность новаторства, а станет *подвижным равновесием*, где непрерывное движение вперед (развитие) будет совершаться без нарушения солидарности, и солидарность будет существовать без задержки и подавления развития.

Такова постоянная не повторяющаяся тенденция—направление спирали,—данная в смене очерченных повторяющихся циклов.

От бессознательной солидарности, не допускавшей ни развития, ни критики, ни индивидуализма, чрез множество повторений и столкновений солидарности с фазисом развития, к гармоничному слиянию солидарности и прогресса,—такова иная формула этой основной линии развития. Будущее рисуется, как „сосуществование солидарности, содействующей развитию, с развитием, укрепляющим солидарность [1]). „Индивидуализм на этой ступени становится осуществлением общего блага помощью личных стремлений, общественность становится реализированием личных целей в общественной жизни [2]).

В этом пункте социологическая теория Лаврова органически переходит из мира сущего в мир должного. Констатирование этой исторической тенденции приводит его к его *формуле прогресса*. Последняя является только простым выводом из сказанного, простым логическим следствием. Она гласит: „прогресс, как смысл истории, осуществляется в росте и в скреплении солидарности, насколько она не мешает развитию сознательных процессов и мотивов действия в личностях, точно так же в расширении и в уяснении сознательных процессов и мотивов действия в личностях, насколько это не препятствует росту и скреплению солидарности между возможно большим числом личностей" [3]). Иными словами, „то общество прогрессирует, в котором формы, обусловливающие

---

[1]) Важнейшие моменты.

[2]) Исторические письма, 89. См. об этом: Зад. поним. ист., 121—125: 37—33 и др.; Исторические письма, Passim и Кому принадлежит будущее, речь юноши; Важн. моменты, Passim, 995—998. Собр. соч., VII, 89—90 и др. Дарвинизм в ботанике и в истории. «Отеч. Записки» 1877 г., № 4. Госуд. элемент в будущем обществе. Passim.

[3]) Зад. пон. ист., 121.

солидарность, позволяют расти и развиваться общественному сознанию, а сознание, развиваясь, усиливает солидарность общества. Как только эти два элемента находятся в противоречии, или один из них ослабляется, общество находится в ненормальном состоянии"[1]).

Без всяких комментариев ясной становится указываемая связь всей социологической теории Лаврова с его формулой прогресса. Последняя—простой вывод из всей этой теории, логически приводящей от мира сущего к миру должного, от Правды-Истины к Правде-Справедливости.

Таким путем исходный момент социологической системы Лаврова (понятие социологии и учение о слиянности Истины с Справедливостью, данное в суб'ективном методе) сливается с его завершением, давая в своей совокупности цельную, стройную систему этически-логического мировоззрения, от начала до конца проникнутую одним и тем же принципом.

На этом мы и можем кончить краткий очерк основных проблем социологии Лаврова. В главных своих очертаниях она прошла перед нами. Ее характер и построение ясны. Связь этих проблем друг с другом выявлена. Это не значит, что мной исчерпано все то, что было сделано Лавровым в области социологии. Но исчерпать Лаврова в статье и невозможно,—для этого нужна солидная монография; да и то едва ли в ней он будет исчерпан. Работая над очерченными проблемами, Лавров ставил свои задачи широко. Для решения их ему приходилось затрагивать множество других вопросов, делать экскюрсы в область множества специальных тем и, таким образом, давать ответы чуть не на все проблемы социологии, биологии, психологии, истории и естествознания. Проблемы: появления жизни, сознания и общественности, вопросы о реальности общества, о значении географических (космических), и биологических условий для развития общества, причины и значение социальный дифференциации, социальная роль роста населения и наследственности, взаимоотношение знания и верований, проблемы социальной типологии, социальная роль семьи, государства, нации, церкви и партии и т. д. и т. д.,—таковы некоторые из множества проблем, разрабатывавшихся им в своих работах. Охарактеризовать взгляды Лаврова во всех этих отношениях—вещь невозможная в пределах статьи. Ограничимся сказанным, очерчивающим основные вопросы социологии Лаврова.

[1]) Собр. соч., VII, 75. Иная редакция той же мысли гласит: «Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении, воплощение в общественных формах истины и справедливости». См. Историч. письма, 42 и сл., «Формула прогресса Н. К. Михайловского».

II.

Критические замечания

Когда мы знакомимся с существующими в литературе теориями, посвященными характеристике *общей системы социологии*, как науки, то первое, что нас поражает—это неясность общего строя или всего здания социологической дисциплины, царствующая в большинстве таких работ и теорий. Большинство последних вертятся „вокруг да около социологии", а не рисуют нам фактически хотя бы основной контур социологического здания. Авторы пространно рассуждают: чем должна быть социология, как ее следует строить, претенциозно-великодушно снабжают нас десятками рецептов и... тем, в большинстве случаев, ограничиваются, не показывая нам ни фактического построения ее, согласно своим правилам, ни фактической работоспособности своих высоко-претенциозных рецептов. Больше того, когда некоторые из них пытаются это сделать, то, в большинстве случаев, получаются незавидные результаты. Вместо стройной, последовательной системы, где одно положение или одна проблема была бы связана со всеми остальными, где все они, в своей совокупности, составляли бы целостный корпус единой дисциплины, вместо этого чаще всего получается какой-то винегрет, какая-то хрестоматия, составленная из ряда разрозненных, не связанных друг с другом проблем, неизвестно зачем и почему включенных в хрестоматию, называемую „социологией", и не дающих никакого цельного представления о существе последней.

Исключения из этого правила есть, но они весьма немногочисленны. Огромная часть „социологов" давала „взгляд и нечто" относительно социологии, фактического же ее построения не давала, а если и пыталась это сделать—то результаты таких попыток были в большинстве случаев плачевны.

П. Л. Лавров, как видно из предыдущего, составляет редкое исключение из сотен и тысяч таких „социологов". Можно спорить (и это я сейчас буду делать) с его пониманием социологии, можно находить его не вполне удачным, можно не соглашаться с рядом его теорем, но одно следует признать: *это стройность и целостность его социологической концепции*. Совокупность его социологических теорий действительно образует *систему*, где одна проблема связана с остальными, одно положение—с другими; все в своей сумме составляет единую дисциплину, а не хрестоматию разрозненных и непонятно чем связанных проблем, об'единенных этикеткой „социологии". Таков первый плюс социологии Лаврова.

Второй ее плюс составляет ее основательность. Есть не мало социологических концепций, весьма интересных, весьма оригинальных, но чрезвычайно легковесных, разлетающихся от первого удара критики. Этого нельзя сказать о теории Лаврова. Громадная начитанность и эрудиция последнего предохраняли его от гипертрофированной однобокости, от легковесной „оригинальности", уместной в поэзии, но неуместной в науке. Какую бы проблему ни разрабатывал Лавров, сразу чувствуется, что ее „осаду" он ведет с помощью тяжелой артиллерии, основательно изучив ее и овладев соответственной литературой. От этого его построения подчас теряют блеск и фееричность, подчас он становится скучноватым и излишне тяжелым, но, с другой стороны, они—построения—выигрывают в убедительности и научной обоснованности.

Третьим плюсом системы социологии Лаврова является ее *оригинальность*. Если в ряде частных положений и в решении многих основных проблем Лавров не был оригинальным (чему мешала и мешает именно научная подготовленность и стремление дать истинное положение, депрессирующее погоню за „оригинальничаньем"), то синтезирование их в органически-единую систему вылилось у Лаврова в своеобразную, „самобытную" концепцию Лавровской социологии.

Четвертым, добавочным, плюсом теории Лаврова служит *неустарелость* и *жизненность* ряда формулированных им теорем.

Таковы основные достоинства этой „Системы".

Констатирование их нисколько не мешает признанию ряда недостатков как всей его концепции, так и отдельных звеньев последней.

Задачей нижеследующих строк и будет краткое указание таких минусов, не аннулирующих указанных достоинств. Свои критические замечания я расположу в порядке очерченных проблем социологии Лаврова.

Понимание социологии, как науки о солидарности, свойственно целому ряду исследователей. Одни из них прямо употребляют этот термин, другие—ряд терминов, выражающих ту же мысль [1]).

---

[1]) Примеры. Эспинас характерным признаком общества—об'екта социологии—считает «взаимный обмен услугами». *Эспинас:* Etre ou ne pas être. Revue philosophique. 1904, 466—468. Социальная жизнь животных. Спб. 1898, 79, 107 и др. То же *Новиков*. См. Новиков: L'échange, phénomène fondamental de l'association. Revue intern. de sociologie». 1911, № 11. Каковы связи, соединяющие людей друг с другом и превращающие их в общество,—спрашивает Дюги,—и отвечает: «человек соединен с другими людьми узами социальной солидарности». *Дюги:* Конституционное право. М. 1908, 13—14. «Общество... зиждется» на сознании, хотя бы инстинктивном, человеческой солидарности, взаимной зависимости людей или взаимопомощи. *Кропоткин:* Взаимная помощь, как фактор эволюции. М. 1918, 7. Сюда же

Несмотря на это, такое определение социологии представляется мне не вполне правильным и удачным. *Во-первых, термин „солидарность“ — чрезвычайно неопределен и неясен.* Он употребляется в самых различных смыслах и применяется в самых разнородных случаях. Одни (в том числе и Лавров) обозначают им явление сходства индивидов (пример: „Механическая солидарность“ Дюркгейма), другие—единство стремлений, третьи—единство цели, четвертые—взаимную помощь и обмен услугами, пятые—любовь и альтруизм и т. д. К солидарности апеллируют при самых разнообразных условиях. Требуется ли „обосновать“ суб'ективные права личности,—взывают к солидарности. Нужно ли „доказать“ обязанности индивида перед обществом—на сцене опять солидарность (напр., теория квази-контракта Л. Буржуа). Хотят ли оправдать деспотизм правящей группы,—апеллируют к солидарности. Сокращение рабочего дня и его увеличение, заключение мира и об'явление войны, создание новых привилегий и эгалитарная реформа и т. д., и т. д.,—все это покрывается одним и тем же словом „солидарность“. Поистине, прав Парето, говоря: „Надо переделать Тартюфа. Будьте уверены, что в наше время Тартюф стремился бы соблазнить Эльмиру и ограбить простака Оргона во имя солидарности“.

При такой многомысленности этого термина, он неизбежно вносит неясность в само понимание „общества“, а след., и в понятие социологии. Таков 1-й минус такого определения.

Во-вторых, он узок и неадэкватен. Нам говорят, что социология изучает явления солидарности людей. А под последней, по Лаврову, следует разуметь „общность привычек, интересов, аффектов и убеждений“ и „сознание того, что личный интерес совпадает с интересом общественным, и что личное достоинство поддерживается лишь путем поддержки достоинства всех солидарных с нами людей“ [1]). Если бы мир человеческих взаимоотношений состоял исключительно из явлений солидарности, и сознание людей исчерпывалось бы всегда убеждением, что наш личный интерес совпадает с интересом общественным, то такое определение имело бы почву. Но ведь дело обстоит не так. Наряду с солидарностью, в общественной жизни нам даны и явления антогонизма, борьбы и

принадлежит вся школа «солидаристов», начиная с Леона Буржуа. См. *L. Bourgeois,* Solidarité. 1902. Близки к этому течению и те авторы, которые выдвигают конституитивным признаком общества—об'екта социологии—единство убеждений, стремлений и целей индивидов,—единство, превращающее их в солидарное целое, в общество. См., напр., *Спенсер.:* Основания социологии (пер. Рубак.), т. II, 243. *Иеринг:* Цель в праве, т. I, 1881. Спб., 1—17. *Makarewicz:* Einführung in die Philosophie des Strafrechts. 1906, 36—44. *Ladd:* Philosophy of conduct. London. 1902, 549 и др.

[1]) Собр. соч., II, 90. Историч. письма, 45.

вражды. Наряду с общностью привычек и убеждений, мы видим контрасты и противоположности последних. Рядом с социализированным сознаньем гармонии интересов личности и общества, мы видим сознание иное,—самое эгоистическое,—состоящее в признании их несовпадения и в стремлении принести интересы общества в жертву своим интересам или обратно. Такими фактами полна общественная жизнь людей. Такие „несолидарные“ поступки постоянны в поведении последних. При таких условиях ограничиваться социологу изучением одних явлений солидарности было бы столь же резонно, как ботанику—ограничиваться изучением только тех растений, которые „приятно пахнут“, или зоологу—изучением только тех животных, которые полезны и с'едобны. Таких „приятных“ ботаников и зоологов теперь нет. Но такие социологи, как видим, многочисленны. Почему, на каком основании социология может игнорировать явления антагонизма и несолидарности в поведении людей? В угоду чему и кому нужно превращать ее в „ботанику приятно пахнущих цветов“? Ради чего из ее поля зрения исключаются явления борьбы, вражды, антагонизмов, несходств, контрастов, столь же, если не больше, распространенные в мире сущего, как и явления солидарности? Оснований нет никаких. Вот почему такая концепция социологии узка и однобока.

В-третьих, поскольку явления солидарности означают факты взаимопомощи,—обмена услугами, альтруизма и т. п., к указанным недостаткам присоединяются другие. Если бы речь шла о *должном*, а не о *сущем*, если бы социология строила теорию *должного* поведения и идеального общества, а не имела своей основной задачей изучение сущего поведения и существующих обществ, то тогда было бы основание ограничивать ее задачи изучением явлений обмена услуг, взаимопомощи, солидарности. Но ведь речь идет о реальном обществе, а не об идеальном. В реальной же действительности даны не только обмен услугами, но и преступлениями, не только факты взаимопомощи, но и взаимоистребления. В угоду чему же социология должна закрывать глаза на последние? Такая дисциплина не только ничего не об'яснила бы, но исказила бы и нормативную дисциплину, смешав сущее с должным, действительное „так есть“ с волевым „так должно быть“. Но мало того. „Если бы отношения сообщественников состояли главным образом в обмене услуг, правильно говорит Тард, то не только следовало бы признать, что животные общества заслуживают это название, но что, они-то и суть общества по преимуществу. Пастух и земледелец, охотник и рыболов, булочник и мясник, без сомнения, оказывают друг другу услуги, однако, гораздо меньше, чем взаимные услуги, оказываемые друг другу разного пола термитами. Но и в самых животных обществах наиболее совершенными были бы не высшие

из них, каковы общества пчел, муравьев, лошадей или бобров, но самые низшие, как, напр., общество сифонофор, где разделение труда доведено до такой степени, что одни едят за других или переваривают за них пищу. Трудно было бы придумать более важную услугу“ [1]). Легко понять к каким результатам привела бы такая социология.

Наконец, сам термин услуги, взаимопомощи и соответственно— термин „солидарности“ ведут к суб'ективизму. Взаимодействие господина и раба, помещика и крепостного, работодателя и рабочего одни отнесут к явлениям солидарности и взаимопомощи (ибо „владелец дает кров и корм рабу, господин покровительствует крепостному и защищает его в возмещение функций, исполняемых рабом и крепостным на пользу рабовладельца и господина; здесь несомненная взаимность услуг“) [2]), другие—те же факты будут рассматривать, как явления антагонизма, эксплуатации, борьбы и т. д. Легко понять, к какой разноголосице и суб'ективизму приводят такие теории, какой простор дают они личным аппетитам [3]).

Таковы главные недочеты критикуемой концепции социологии. Они относятся и к Лаврову. Добавочным недочетом, но вместе и плюсом его социологии, была его непоследовательность: как и многие другие солидаристы, он в своих работах далеко не ограничивался изучением одних явлений солидарности, но не меньшее внимание посвящал явлениям антагонизмов и борьбы. От этого его социология выигрывает, но определение и общее понимание последней проигрывают.

Из этих основных недостатков понимания социологии вытекали и дальнейшие ошибки в понимании ее конструкции и метода,— недостатки, психо-социальные источники которых вполне понятны и ясны. Печальная русская действительность того времени (как, впрочем, и позднейших эпох) на первый план выдвигала вопросы должного. „Как мне жить, чтобы святу быть“, к чему стремиться, каковы должны быть формы лучшего общежития, как уничтожить тяжелую социальную реальность и как заменить ее лучшей,—вот то, что стояло на первом плане в этой действительности. „Политика“ здесь была основной и верховной задачей. От нее трудно было отмахнуться или отойти.

1) Тард. Законы подражания. Спб. 1892, 61.

2) Тард. Законы подражания, 61—62.

3) См., напр., полемику Бастиа с Прудоном относительно услуг капиталиста рабочему. Мнения их радикально противоположны. Таких суб'ективно-оценочных контроверз—сколько угодно в социальных науках. Не угодно ли при таком подходе строить об'ективную социологию. Ясно, что она невозможна. Ясно, что вместо теории сущего такие теоретики преподносят свою суб'ективную теорию должного, иногда очень интересную, но мало помогающую познанию реальных социальных процессов.

Наука,—чисто теоретическое познание,—в таких условиях неизбежно должна была стать чем-то подчиненным, перейти на роль средства, назначением которого было „оправдание“, „обоснование“ определенных социально-политических идеалов и стремлений. Отсюда—„нормативирование“ науки, ее „морализирование“, смешение „сущего“ с „должным“. Работы Лаврова были в огромной своей части именно трактатами по „социальной политике“, трактатами, правда, выполненными на громадном чисто теоретическом фундаменте, но весь этот богатый теоретический материал играет в них именно роль средства, роль посылок для определенных социально-политических выводов, дающих ответ на вопрос: „как мне жить, чтобы святу быть?“ *При таких условиях отмеченное уже* выше смешение сущего с должным, внесение в чисто-теоретическую науку *нормативно-оценочных элементов или прикрытие нормативно-оценочных желаний и стремлений авторитетом науки было неизбежностью.* Оно сказалось уже, как мы видим, в самом определении социологии, как науки о солидарности. Оно же сказывается во всех построениях Лаврова и получает свое теоретическое выражение в *„суб'ективном методе“.*

Выше я указал, что теоретическая и практическая социология для Лаврова были неразрывны. Оценка социальных фактов, с его точки зрения, неотделима от их констатирования и познания. Речь юноши и „Кому принадлежит будущее“ есть сплошная критика возможности чисто теоретического познания. В этом отношении Лавров по справедливости считается предтечей нормативно-оценочной германской философии, нашедшей своих выразителей в лице Риккерта, Виндельбандта, Наторпа и др. [1]).

Как ни почтенны все эти имена и их построения, я позволю себе признать такую концепцию ложной. Задача и существо всякой науки состоит в изучении мира сущего (в прошлом, настоящем и будущем, поскольку наука в состоянии строить прогноз). Она ничего не восхваляет и ничего не порицает. Всякие оценки в ее содержание не входят. Она говорит: „так было, так есть, и так будет, в силу таких-то и таких-то причин“. И только. Хорошо ли или плохо это сущее—это не ее дело. Быть может, очень плохо, что люди грызлись, грызутся и будут грызться друг с другом (если это научно доказано), но задача науки состоит только в этом изучении, и до оценок ей нет дела. Это следует прямо из существа суждений, как утверждений или отрицаний истины. Всякая этическая оценка

[1]) См. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. Границы естественно-научного образования понятий. Спб, 1903, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kantstudien. 1909. Band XIV. Heft 4. Виндельбанд. Прелюдии (пер. Франка). Наторп. Социальная педагогика. Спб. 1911. См. на этот счет ст. Камкова, печатавшиеся в «Заветах».

науке, как науке, чужда. Чужда потому, что оценка не связана сущим (бытие определенного факта ничуть не мешает признать его морально-отрицательным); потому что она исходит из иных предпосылок (из „Добра", а не „Истины"); потому что логическая необходимость и этическая необходимость—две вещи разные; потому, наконец, что этическая необходимость суб'ективна и логически не доказуема, и обратно. логически-правильное утверждение может быть признано „вредным", „безнравственным", этически ложным и недопустимым. Это не значит, что тот же ученый может быть совершенно индифферентным в области оценки явлений, что он, подобно профессору в „Кому принадлежит будущее", может и должен ничего не порицать и не хвалить, нравственные стремления называть иллюзией, воздерживаться от участия в политической и общественной жизни и т. д. Нет. В этом ошибка, прекрасной и правильной аргументации Профессора. („Все существующее для него необходимо", правильно говорит он, но совершенно неправильно добавляет: „и потому оправдано",—это уже оценка). Ученый кончает свои исследовательские функции там, где покидает область теоретического изучения явлений сущего. Коль скоро он, как и всякий человек, начинает оценивать, порицать и хвалить, признавать одно преступным, другое—прекрасным, бороться за определенный идеал,—он выступает уже не как ученый, а как человек, моралист, общественный деятель и т. д. Такие оценки и такая деятельность столь же свойственны ему, как и всякому человеку, но она является уже не научной деятельностью. Пусть даже она вытекает из тех или иных теоретических посылок. Но эта связь не превращает ни оценок в науку, ни такой деятельности в научную деятельность. Лавров прав, говоря: в ряде случаев, напр., в признании того или иного явления положительным или отрицательным, здоровым или патологическим—не избегнуть суб'ективизма и оценок. Верно. Но вот *именно такие-то оценки и не входят в состав науки*. Они вне ее. Пример. Все исследователи французской революции констатируют данность в ней кровавого террора. Будет ли таким исследователем роялист или коммунист,—этот факт бесспорен, и никто его отрицать не может, ибо „так было". Но следует ли признать это явление прогрессивным, или нужно признать его „отвратительным", было ли оно „здоровым" или „патологическим", „хорошим" или „дурным", „нравственным или безнравственным",—это дело вкуса. Один признает его одним, другой противоположным. И с точки зрения истины,—науки,—оба они будут правы или неправы. Здесь суб'ективизм неизбежен. Но он, как и все эти оценки, не входит в состав науки. Задача последней кончилась там, где кончилось описание и об'яснение факта. Оценка—не ее дело. Вот почему Лавров неправ, защищая возможность

суб'ективного метода в науке, и прав он, поскольку доказывает неизбежность суб'ективизма в оценочных положениях[1]). Последние неизбежно суб'ективны. С одинаковым правом, с точки зрения науки, можно строить „мораль любви" и „мораль ненависти". Положения: „люби ближнего" или „убий ближнего", с точки зрения Истины, одинаково истинны или ложны—вернее говоря, они стоят вне области истины, ибо не претендуют ни на „истинность", ни на „ложность", а хотят повиновения и исполнения. О них, как и о массе других оценочных положений: „Чти отца своего", „Самопожертвование—нравственно", „Исполнение декретов есть долг гражданина", „Не ешь скоромного в посту", и т. п., нельзя сказать ни то, что они истинны, ни то, что они ложны. Они вне этих категорий, как вне мер веса, меры длины. Может быть, там, в области трансцендентного, „Добро" слито с „Истиной", категория морали—с категорией науки, нравственное Sollen с логически научным Sollen, но область эта никому недоступна и нас не интересует. В области же имманентного мира категория истины и добра—две разные категории[2]), путать и смешивать их нельзя, нельзя поэтому об'единять в неразрывное целое теоретическую и практическую социологию, нельзя признавать законным и допустимым в науке суб'ективный метод (общезначимость истины уже не мирится с этим постулированием суб'ективизма). В ряде явлений, указываемых Лавровым, в оценках их неизбежен суб'ективизм, но именно потому-то эти оценочные положения не входят в науку, не могут быть научными и чужды ей[3]).

---

[1]) Хотя, противореча себе самому, он рядом с этим доказывает возможность общеобязательной этики и идеала, которым должен быть идеал более развитой критической личности. Одно из двух: или оценки суб'ективны, тогда не приходится говорить об общезначимых оценочных положениях: если же последние возможны, значит, «истинные» оценочные положения не суб'ективны. Сравни с приведенными цитатами попытки доказать обязательность идеала развитой личности. *Важнейшие моменты*, параграфы об иерархии целей, 980 и сл. *Кому принадлежит будущее?* Речь юноши. Исторические письма. Passim.

[2]) Отсюда, «данность «дурной науки», «вредной, безнравственной истины», преследование ее и т. д., и «спасительного» полезного, нравственного заблуждения». Вся история людей полна такими фактами.

[3]) Конкретной иллюстрацией к сказанному может служить Лавровское понятие здоровых и патологических общественных состояний. Раз дело идет о таких оценках, очевидно, здесь суб'ективизм неизбежен. И Лавров признает его: «Решение этих спорных вопросов (что является здоровым, и что патологичным) тем или другим исследователем,—говорит он,—обусловливается его суб'ективным убеждением и степенью его личного нравственного и социологического развития. Так, антропофагия рассматривается, как явление патологическое, однако, не всеми... Религиозность в различных ее фазисах, подчинение женщин мужчинам, эксплуатация масс меньшинством, семья, частная собственность, конкуренция, разделение труда и т. п.—представляют

Это не значит, что нельзя строить прикладную теорию *должного, идеального общества*, выставлять в качестве последнего тот или иной общественный строй и, пользуясь данными теоретической социологии, указывать совокупность средств, всего легче и быстрее ведущих к осуществлению такого строя. Но такой идеал будет неизбежно суб'ективным. Доказать с логико-научной точки зрения общезначимость того или иного идеала невозможно. С одинаковым правом, с точки зрения логики, можно считать таким идеальным обществом, напр., и общество социалистическое и общество антисоциалистическое, и общество равных, и общество неравных. Каждое из них, с точки зрения логики, одинаково допустимо и одинаково „общезначимо". Вся такая теория *должного* лежит вне области науки и не может быть научной дисциплиной. С других точек зрения она может быть весьма ценной, интересной и социально-действенной, но все это не делает ее истинной или ложной с точки зрения науки, изучающей мир сущего в его прошлом, настоящем и будущем, а не декретирующей мир должного, мир желаемого и волимого. Лавров правильно защищает суб'ективность в проблемах должного, но ошибочно смешивает теории должного с сущим, ошибочно вводит первые в область науки, ошибочно смешивает Правду-Истину с Правдой-Справедливостью [1]).

спорные пункты в этом отношении, допускающие весьма различные оттенки убеждений». Зад. пон. ист., 27. Раз так, то, казалось бы, нечего и вводить эти оценочные понятия в науку, ибо согласия здесь нет, оно невозможно, и доказать логически общезначимость оценки ни защитника антропофагии, ни ее противника нельзя. Такие «споры» и «доказательства» лежат вне науки. Логически и та и другая равноправны. Однако, смешение Истины и Добра толкает Лаврова, противореча себе самому, вводить эти понятия в науку и даже пытаться доказывать общеобязательность его собственного признания исторических явлений здоровыми или патологическими. Так, с точки зрения его идеала, чуть не вся история человечества становится сплошной патологией. «Состояние челов. обществ при начале их истории представляется, как патологическое, в наибольшей своей части». Зад. пон. ист., 157. Патологичны все эпохи остановки культуры, патологичны все эпохи чрезвычайного развития, разрывающего солидарность, патологичны группы неисторических народов «пасынков истории» и «культурных дикарей». Что же остается здорового? Такая требовательность очень похвальна. Но... едва ли с ней согласятся все, раз; а главное,—что дает для *познания* явлений привешивание к ним этикетов: «Здоровый» и «патологичный»?—Ничего.

[1]) Я очень кратко остановился на критике нормативизма и суб'ективного метода Лаврова. За доказательством очерченных положений позволю отослать читателя к своим работам: «*Преступление и кара, подвиг и награда.* Введение: Нормативная ли наука этика и может ли она ею быть». *Категория «должного» и ее применимость к изучению обществ. явлений.* «Юридич. Вестник», январь 1917. *Структура современной догматики уголовного права.* «Вестник психологии и крим. антропологии» 1917, кн. 1—5. См. также Пуанкаре. Наука и нравственность в «Вопросах теории и психологии творчества». Сборн. V. Pareto. Trattato di Sociologia generale, т. I и II. 1916. Passim.

Наконец, не вполне удачно критикуемое определение и потому, что оно пахнет *психологизмом и сопряженными с ним недостатками*. Если понимать под солидарностью *сознание* гармонии интересов „я" с интересами общества, то как и чем изучать это *сознание?* Не становится ли главным методом изучения социальных явлений метод интроспективный? А раз так, то на таком методе едва ли можно построить об'ективную социологию, способную сформулировать точные теоремы о причинных связях явлений. *Сознание*— недоступно прямому наблюдению. Само его понятие неопределимо. Оно неясно. Неясными и неопределенными неизбежно будут и все построения, связанные с ним. Вот почему, как в современной психологии, так и в социологии, сейчас замечается резкий уклон в сторону „об'ективизма". И психология и социология начинают изучать не столько неуловимые *состояния сознания,* сколько внешне-данные, доступные наблюдению, „осязаемые" *акты, двигательные реакции индивидов*[1]). Для Лавровского времени эта тенденция была несуществующей. Для своей эпохи он был прав, орудуя чисто психологическими терминами. Для нашего времени такое орудование требует серьезных ограничений.

Таковы, вкратце, основные недостатки лавровского понятия социологии и ее метода.

II. Я не буду останавливаться на теории происхождения солидарности Лаврова. В общем и целом, поскольку термин „солидарность" допускает точность, развитые на этот счет взгляды Лаврова приемлемы и для нашего времени. Начало солидарности, в смысле „зависимости между особями, выражающейся в единообразном и сходном поведении особей", приходится искать, действительно, не в мире людей, а и мире животных. То же приходится сказать о солидарности, понимаемой в смысле взаимопомощи особей друг другу. Ряд исследований, в числе их знаменитая работа *П. А. Кропоткина: „Взаимопомощь, как фактор эволюции"*, это положение делают бесспорным и вполне подтверждают соответственные взгляды Лаврова, высказанные не в столь развитой форме.

Не приходится возражать против теории Лаврова, посвященной исследованию „подготовки царства человека". Используя данные физико-химических и биологических наук, Лавров с знанием дела, не устаревшим в главном и до сих пор, высказал здесь ряд положений, если не всегда оригинальных, то почти всегда обоснованных. Любой исследователь роли космических и биологических факторов в поведении людей и в общественных процессах не без пользы прочтет соответственные места многочисленных работ Лав-

[1]) См. об этом Сорокин. Система социологии, т. I, сл. о методе изучения социальных явлений. *Его же:* Состояние америк. психологии за последние годы. Вест. восп. и изуч. личности, 1921 г., № 4.

рова. Последний здесь не только описывает основные эффекты влияния того или иного условия (напр., температуры, состава почвы, изрезанности береговой линии, конфигурации земной поверхности, или ряда биологических условий [1]), но пытается иногда дать и более точные теоремы относительно их социальной роли [2]). Здесь, у Лаврова, мы находим почти все основные тезисы, развитые как старыми, так и новыми представителями „географической" и „биологической" школ в социологии [3]).

Если эти тезисы у Лаврова не так детально и всесторонне разработаны, как у последних, зато он свободен во многом от их односторонностей. Здесь же [4]) мы встречаем у Лаврова систематическое обоснование теории, доказывающей, что онтогенетическое развитие из ребенка socius'а повторяет в основном филогенетическую социально-психическую эволюцию человечества, — тезис, полнее всего развитый, как известно, Болдуином в его работах [5]).

Словом, здесь положения Лаврова не вызывают серьезных возражений, и знакомство с ними не бесполезно для любого исследователя соответственных проблем в наше время.

III. Что касается изложенной выше *классификации форм солидарности*, то, как *типическая схема*, она может быть принята. Приемлемо, по крайней мере, различение *солидарности бессознательной и сознательной*. Но вместе с тем едва ли указанное тройное подразделение ее форм может считаться совершенно ясным, раз; логически-выдержанным, два; наиболее удачным и потому научно-продуктивным, три, и генетически всегда верным, четыре.

Не вполне оно *ясно* потому, что, во-первых, трудно провести резкую границу между солидарностью обычая и аффекта. Солидарность аффекта—это то же солидарность, основанная на привычке; это просто однообразный способ реагирования на определенные раздражители, способ, явившийся результатом многократного повторения такой реакции, т. е. результатом той же привычки, „обычая". Не ясно оно и потому, что эта классификация не вполне

---

[1]) См. первый этюд «*Важнейших моментов*», I-й том «Опыта». См., в особенности, ст. «Человек—царь создания», (Собр. сочинений, вып. II), посвященную изучению мало обработанной до сих пор проблеме о роли низших организмов и животных в поведении человека и в социальной жизни. Статья интересна, она нова и в наши дни.

[2]) Такова, напр., заслуживающая внимания теорема о падении влияния космич. факторов с ростом знания и социально-психических факторов. См. Важнейшие моменты. 19—20.

[3]) Напр., Демоленом, Semple, Bruh'nes'ом, Э. Реклю, Ратцелем, и др.

[4]) См., напр., Важнейшие моменты, 116—146.

[5]) См. *Болдуин*. Духовное развитие индивидуума и человеческого рода, т. I и II, его же: Social and ethical interpretations.

выдержана у самого Лаврова: в одном месте он дает одно подразделение форм солидарности, в другом—другое [1]).

Логически она не выдержана потому, что нельзя противопоставлять солидарность аффекта бессознательной солидарности. Поскольку первая отличается от сознательной солидарности, поскольку она бессознательна, постольку она является частным видом бессознательной солидарности, и потому нельзя ее противопоставлять первой. Поскольку же она сознательна (в отличие от бессознательной)—нельзя противопоставлять ее сознательной солидарности. Едва ли также можно противопоставлять привычку—аффекту, интересу или убеждению, а равно—аффект противопоставлять интересу или интерес—убеждению. Привычка в любой сфере поведения образуется и может образоваться не сама собой, а в силу определенного интереса или аффекта или убеждения, заставляющих действовать людей так, а не иначе. Многократное повторение такого поведения, вызываемое аффектом или интересом или убеждением, превращает его в акт привычный, вторично-автоматический. Таков механизм образования привычки. Из него мы видим, что привычка образуется не „на пустоте", а на почве тех или иных аффектов, интересов, убеждений. Вот почему противопоставлять их друг другу нельзя. То же относится к взаимоотношению аффекта и интереса, того и другого и убеждения (аффект и интерес два различных термина, обозначающие почти одно и то же явление; то или иное убеждение принимается обычно потому, что соответствует аффектам или интересам данной личности или группы). Понятно теперь, почему логически не выдержана классификация, противопоставляющая их друг другу.

Отсюда же следует, что такая классификация не *максимально-удачна и потому мало продуктивна в научном отношении*. В самом деле, раз она не четка, не ясна и, вдобавок, логически не выдержана, все оперирования на ее почве обречены на неясность, неопределенность. Можно ли, напр., точно решить: какого типа солидарность царила в родовой период, или в восточных деспотиях, или в Греции, или в средние века. Можно ли сказат, что солидарность семьи—это солидарность первого типа, солидарность государства—второго и т. д. Конечно, нет. И анализ самого Лаврова подтверждает сказанное: места его работ, посвященные им определению типа солидарности той или иной эпохи, той или иной группы (семьи, рода, государства, нации, церкви etc) отмечены неясностью, неопределенностью и нечеткостью построений [2]). При всем желании понять, каковы же типические черты, которыми

[1]) Сравни, напр., Зад. пон. ист., 30—31. Собр. соч., VII, 93—94 и 2 и 3-й этюды Важнейших моментов.

[2]) См., напр., Собр. соч., VII. 88—139. Важнейшие моменты. 237 и сл.

отличаются друг от друга солидарность семьи, государства, расы, науки и т. д., мы не получаем точного ответа. Если кое-какие черты, (напр., язык, расовые признаки, кровная связь и т. п.), отличающие эти формы друг от друга, и указываются Лавровым, то эти черты совершенно не связаны с его классификацией, а появляются неожиданно, независимо от последней; Лавров, в отличие от многих социологов, не усматривавших здесь даже проблемы, правильно понимал, что вопрос о формах солидарности разных социальных групп—вопрос первостепенной важности [1]), но, связанный путами своей неудачной классификации, он его разрешил неудовлетворительно.

Из сказанного следует, что *нельзя рассматривать эту классификацию в качестве теории, верно и точно передающей и генетический порядок смены форм солидарности в процессе истории.* Верно, что с поступательным ходом истории сознательная солидарность растет за счет бессознательной. Но—это пошлый трюизм. От социолога можно требовать более точной и детальной формулы исторической смены форм солидарности. Лавров пытается ее дать, но его попытка оканчивается неудачей. Дальше и больше этого трюизма в существенном он не дает ничего. Причина такого неуспеха—в той же классификации. Она такова, что *все ее формы солидарности мы находим уже на заре появления человечества.* Узы, об'единявшие древний тотем или род, были одновременно и узами „привычки" (стадных импульсов, полученных еще от обезьяно-подобных предков Homo Sapiens), и узами сходства интересов и аффектов („механическая солидарность" древних обществ, по терминологии Дюркгейма), и узами сознательными,—сходством убеждений и верований (сходство религиозных верований, воззрений, „знаний", моральных убеждений, эстетических вкусов и т. д. примитивных групп). Все три формы солидарности даны уже на заре человечества. Следовательно, раз ими исчерпываются основные виды последней, и они даны уже на заре истории, то вся дальнейшая история человечества ничего *качественно* нового на этот счет не дает. Стало быть, не приходится искать в процессе истории и генезиса форм солидарности, качественно отличных друг от друга. Стало быть, не приходится говорить и о последовательности этапов развития этих форм в мире людей. Существо классификации обрекало такие попытки (вполне законные в иной постановке) на неизбежную неудачу. Она и постигла Лаврова.

На основании сказанного, *очерченную классификацию форм солидарности* приходится признать неудачной и потому неприемлемой.

[1]) См. об этом Сорокин. Система социологии, т. II. Passim и гл. II, III и IV.

IV. Отсюда же следует *необходимость серьезных ограничений Лавровских взглядов относительно стадий сознательной солидарности и дальнейших следствий из нее,* а именно, *его деления народов на группы: исторические и не исторические, его понятия о роли интеллигенции.*

Мы видели, что Лавров резко выделял стадию сознательной солидарности от остальных. Видели, как он, в зависимости от этого, различал народы и группы исторические (интеллигенция) и неисторические (народы, не имеющие интеллигенции, пасынки истории и „культурные дикари"), видели также, что социальной группой, живущей исторической жизнью, является, по Лаврову, исключительно группа интеллигенции.

Как ни интересна и своеобразна вся эта концепция, с точки зрения сущего, приходится признать ее однобокой и не верной.

Почему? Во-первых, выше было указано, что сознательные формы солидарности, т. е. сходство поведения, вызываемое сходством убеждений (религиозных, моральных, познавательных, эстетических и т. д.) дано в том или ином об'еме в самых примитивных группах, а равно и в группах „пасынков истории" и „культурных дикарей". Человека, не обладающего сознанием, и человеческое общество, не имеющее никаких солидарных верований, убеждений, вкусов и взглядов, мы не знаем. Может быть, эти убеждения не те, которые нам желательны, но это дело вкуса, а факт таков, что в той или иной форме сознательная солидарность дана и в группе ашантиев, и у австралийских негритосов, и в буржуазном обществе и в группе рабов или крепостных.

Раз так, то значит все они, как сознательно солидарные, живут исторической жизнью. Стало быть, нельзя из сферы исторических народов выключать их; нельзя, след., проводить и. деления народов и групп на исторические и неисторические. Такое деление противоречит исходной посылке самого Лаврова.

Правда, в ряде мест Лавров понимает эту сознательную солидарность более узко, а именно, в смысле солидарности, основанной на *критической мысли и вызываемой потребностью развития.* Но и в этом более узком понимании его теория вызывает серьезные возражения.

Во-первых, ниже я покажу, что едва ли существует, как самостоятельная, *потребность развития.* В существовании таковой можно усомниться. Если так, то падает само понятие интеллигенции, отличительной чертой которой служит именно потребность развития; падает, в связи с этим, противопоставление исторических и неисторических народов, противоположение „интеллигенции", „пасынков истории" и „культурных дикарей"; словом, падает все построение. Не спасает его и критическая мысль, ибо само

понятие ее неясно; если же под ней, в отличие от мысли догматической (верований), разуметь только те комплексы идей, понятий, суждений и теорий, которые проверены опытом и *исключительно* на опыте (в отличие от верований и догм) основаны, то едва ли мы в истории человечества найдем эпоху, или народ, или группу, или даже индивида (вплоть до самых рафинированных „интеллигентов", intellectuels или ученых), которые свободны были бы от верований или форм некритической мысли, умственный багаж которых целиком состоял бы из одних *знаний,* как продуктов чистого опыта и критики, без всякой примеси верований. Я затруднился бы указать такую эпоху, такой народ, такую группу, даже одно такое лицо, вплоть до самого П. Л. Лаврова. Элемент верований, некритическая мысль (суб'ективно кажущаяся критической на опыте), свойственен был и примитивному анимисту, и поклоннику монотеизма, и Вольтеру, и Боссюэту, и Руссо, и Де-Местру, и социалисту, и монархисту, и Марксу, и Конту. Различие только в количестве, да и форме верований. „Религия разума" многих рационалистов или идеологов народного суверенитета, с точки зрения опыта, столь же нелепа и содержит в себе часто столько же произвольных, непроверенных и ошибочных суждений, понятий, теорий, утверждений и отрицаний, как и „Сумма теологии" Θ. Аквината или идеология „Князя" Н. Маккиавелли. Конечно, социалисту его мировоззрение кажется целиком основанным на опыте, но таким же истинным кажется свое мировоззрение и фетишисту. С точки зрения же „критики чистого опыта", и в том и другом мировоззрении оказываются элементы догмы, элементы некритической мысли. В этом смысле, история человеческой глупости продолжается. Если бы было иначе, вся истина уже была бы в руках человечества, и умственный прогресс мы должны были бы считать завершенным. С последним не согласился бы и сам Лавров.

И обратно, элемент „критической мысли", известный комплекс знаний, полученных из ежедневного житейского опыта, имелся не только у людей последних столетий, но и в примитивных группах, и в группе „пасынков", и в группе „культурных дикарей". (Напр., знание свойств рыбы, зверей, питательных семян и плодов, знание разрушительных свойств каменного топора, и т. д.). Опять-таки, разница здесь не качественная, не принципиальная, а чисто количественная. Дело сводится к простому „больше" и „меньше". Это „больше" и „меньше" нарастают в истории постепенно, резкой грани, отделяющей „критический" народ от „некритического", указать нельзя. Часто указывавшиеся грани (напр., век реформации, эпоха гуманизма, век просвещения, период капитализма и социализма и т. п.) об'ективно оказывались не гранями, где кончался чистый догматизм, и начиналась чистая критика и опыт, а

гранями, показывавшими конец одной догматики—„одной глупости", и начало другой догматики, „другой глупости", иногда—конец одних знаний и начало или воскрешение других.

Естественно, что не было и нет никакой интеллигенции, как группы лиц, умственный багаж которых состоял бы из одной критической мысли, без примеси верований и догм. Ни интеллигенция древнего Востока (брамины, жрецы etc.), ни интеллигенция Греции и Рима, средних веков и 18 в., ни интеллигентские группы 19 и 20 н.в.—будут ли они идеологами капитализма или коммунизма—таковыми не были и не являются [1]). Каждая из них в известной мере была и является носительницей непроверенных и неверных догм. верований и убеждений, столь же далеких от „опыта", „истины" и „разума", сколь далека от них была „религия разума" Робеспьера.

Раз дело обстоит так, раз абсолютно „не критически мыслящих" лиц и групп не было и нет, как нет и абсолютно „критически-мыслящих" лиц и групп, то становится невозможным проводить деление народов и групп на исторические и неисторические, теряет свое значение понятие интеллигенции и понятие отличных от нее „пасынков" и „дикарей", короче—все соответственное построение П. Л. Лаврова. Оно красиво и стильно. Оно приятно щекотало самолюбие интеллигенции", делая ее „солью земли", единственной „исторической" группой (отсюда понятен успех этой интеллигентской идеологии среди самой интеллигенции), но—amico Plato sed veritas amicissima. „Лавров-интеллигент" в этой теории дал апологию интеллигенции, но и только.

Апологией интеллигенции вся эта концепция является и потому, что она, вольно или невольно, ставит ее в исключительно-привилегированное положение по сравнению со всей массой людей. Только интеллигенция оказывается группой, живущей исторической жизнью, только она—двигатель истории, только она—прогрессивная группа, только она вносила и вносит новое в исторический процесс. Остальная, бесконечно более численная, масса людей (неисторические народы, пасынки и культурные дикари) оказывается простым балластом истории, недостойным даже войти в последнюю. Неожиданно для самого Лаврова, в этой концепции оказывается такая бездна интеллигентского аристократизма, такое идеализирование и превознесение интеллигенции, как исключительно-привилегированной группы избранников, что любой апологет неравенства может позавидовать такому „обоснованию" (хотя и не оправданию) аристократизма, хотя бы и интеллигентского.

---

[1]) См. об этом подробнее *Сорокин*. Учебник социологии, гл. о знании и верованиях.

После сказанного нет нужды настаивать на необоснованности такой идеологии. Она не обоснована даже с точки зрения духовной и социальной эволюции человечества: огромное большинство завоеваний мысли в области науки, пероналий, искусства и техники было *заслугой не Лавровских „критически мыслящих личностей“, не интеллигенции, а тысяч и сотен тысяч „некритических лиц“, без преднамерения и заранее поставленной цели делавших изобретения и открытия,* кирпич за кирпичом на протяжении поколений вносивших в храм ценностей человечества и таким путем создавших большую долю последнего. Отдельные лица (и то не всегда „критически мыслящие“), напр., весьма религиозный Ньютон, Napier, Паскаль, Эйлер и др., внесли сюда свое, но эта доля их несравненно меньше доли анонимных изобретателей—масс народа.

Таковы вкратце соображения, заставляющие признать неудачной и рассматриваемую концепцию Лаврова.

V. Перехожу к теории *факторов.* Она более удачна. Она, в общих чертах, приемлема и в наше время, поскольку мы становимся на психологическую точку зрения потребностей. Множество классификаций человеческих потребностей и факторов современными социологами, напр., Уордом, Россом, Гиддингсом, Ратценгофером и др.[1]) весьма близки к ней и с небольшими вариациями (независимо от Лаврова) повторяют ее.

Частичные возражения против этой теории сводятся к следующему.

1) Она не выдержана. Как показано было выше, взаимоотношение экономического фактора и фактора развития (в смысле доминирующей важности) у Лаврова или не выяснено или противоречиво.

2) Имеется ряд промахов при переводе био-психологических потребностей в категории социальных факторов. Напр., Лавров отождествляет потребность безопасности и политический фактор, потребность питания и экономический фактор, потребность в нервном возбуждении и фактор развития. Ни по существу, ни по генезису возникновения политических, экономических и идеологических факторов такое отождествление недопустимо.

Экономическая деятельность человека вызывается не только потребностью в пище, но и рядом других потребностей, напр., потребностью в одежде, в жилище и любой потребностью. Один может работать на фабрике для того, чтобы добыть кусок хлеба, другой—чтобы заработать деньги на костюм, третий—чтобы посетить концерт, четвертый—чтобы купить книгу или выстроить дом

[1]) См. изложение теорий в моей «Системе социологии», т. I, § о потребностях человека.

и т. д. И обратно, одна и та же потребность может побуждать к разнообразной, в том числе и не экономической, деятельности: чтобы утолить голод, один работает на фабрике, другой пашет землю, третий—пишет пьесу, четвертый дает концерт и т. д. Отсюда мы видим, что нельзя (как это делают очень многие социологи) ставить знак равенства между потребностью питания и экономической деятельностью или экономическим фактором. Не один голод толкал людей к организации хозяйства и к хозяйственной деятельности, и обратно, ради утоления голода люди занимаются не одной экономической деятельностью.

То же применимо к взаимоотношению потребности безопасности и политического фактора, потребности возбуждения нервов и идеологического фактора [1]).

Лавров, ставя между ними знак равенства, делал обычную ошибку, ведущую к ряду ошибочных выводов.

3) Третий основной недостаток этой классификации—это выделение потребности развития, как потребности самостоятельной и самодостаточной. Вряд ли существует, да еще в качестве столь важной, эта потребность. Это означало бы существование потребности развития во имя самого развития. Может быть, небольшому числу рафинированных интеллигентов такая потребность и свойственна, но наверное ее нет у масс и у большинства людей. Развитие—результат влияния определенных причин (потребностей в данном случае), вызывающих ряд изменений, а не причина их. Об'яснение развития чего-либо потребностью развития—„масло масленное", т. е. простая тавтология. Даже там, где лица суб'ективно считают себя действующими под влиянием потребности развития и ради развития, их поведение будет понято и об'яснено только тогда, когда будут указаны другие (часто не сознаваемые), более „ощутимые" и определенные причины—раздражители. Местами Лавров так и поступает. Так, он не раз указывает [2]), что мысль и знание развились в человеческой среде потому прежде всего, что они были могучими орудиями в борьбе за существование. Здесь уже развитие (интеллектуальное) об'ясняется не потребностью развития, а более научно—указанием тех условий, которые вызывали и благоприятствовали росту мысли.

4) Несмотря на эти дефекты, в общем и целом теория факторов Лаврова ничуть не хуже не только соответственных теорий его времени, но стоит на уровне большинства теорий наших дней. Правда, с точки зрения более строгих требований, пред'являемых,

[1]) См. правильные указания на этот счет в ст. Hayes. The classification of soc. phen. Амер. журнал социологии. См. анализ «экономического фактора», как фактора сложного, в моем «Учебнике социологии» и т. д.

[2]) См., напр., Важнейшие моменты, 43 и сл.

пока что, очень немногими социологами, она, как и огромное большинство соответственных концепций других социологов, может считаться слишком суммарной, „философичной", далекой от точности научной теоремы и в этом смысле превзойденной. Сейчас требуется не схематическое установление тех или иных факторов, а установление точных теорем, указывающих точно: 1) какие эффекты в поведении людей и в общественных процессах вызывает тот или иной фактор, принятый за независимую переменную. 2) Что с этой точки зрения в исторических явлениях находится с ним в функциональной связи. 3) Насколько тесна эта связь. 4) Если в ряде случаев, где она, согласно первой теореме, должна быть, на самом деле не оказывается, то чем об'ясняются такие исключения, или какими условиями вызваны такие отклонения. 5) Каковы количественные отношения, определяющие степень влияния изучаемого фактора. 6) Какие эффекты наступают, когда действие данного фактора соединяется с действием других (случаи: вычитания, сложения, параллелограмма сил и т. д.).

Только исследовав фактор со всех точек зрения, мы можем сказать, что кое-что знаем о нем. Общие же схематически-философские построения теории факторов дают нам мало, они—первый детский шаг в познании явлений социальной закономерности. Но очерченные строгие требования, пока что, целиком не осуществлены почти никем. Они выражают скорее программу работы будущего, чем достижения настоящего. Вот почему нельзя даже в наше время (и тем паче в прошлом), с точки зрения этих требований, оценивать теорию факторов Лаврова. С точки зрения существующего уровня знаний, его теория может быть поставлена наряду почти с любой теорией факторов. Она в этом смысле ничуть не устарела.

Этими замечаниями ограничиваюсь в критике теории факторов.

VI. Перехожу к Лавровской концепции *механики исторического процесса*. Сама мысль о ритмическом темпе исторического процесса не нова. Не говоря о Вико, позже, почти в такой же форме, она была развита С. Симоном, Базаром и Контом[1]). Но в обработке этой мысли, в связи с учением о повторяющихся явлениях социальной жизни, Лавров дал ряд интересных положений, начиная с *закона ускорения ритма этих чередований* и кончая установлением ряда явлений (напр., кривой индивидуализма), функционально с ним связанных[2]). Положение о ритме и о повто-

[1]) С. Симон. Système industriel и Catechisme des industriel. Базар. Exposition da la doctrine de S.-Simon.

[2]) Новейшим трудом, посвященным доказательству существования закона ритма, служит книга *Вебера*—Rythme du Progrès, 1913 г.; много говорит о нем и Pareto, во втором томе своего труда: Trattato di sociologia generale. 1916 г.

ряющихся процессах социальной жизни едва ли подлежит сомнению. Лица, работающие над этой темой, с большой пользой просмотрят соответственные места работ Лаврова.

Более *спорно второе его положение—относительно исторического закона постепенного приближения социальной жизни к состоянию гармонии солидарности и развития, порядка и прогресса, индивидуализма и общественности.*

Эта теорема целиком заимствована из Конта[1]). Хотя она органически связана со всей концепцией Лаврова, хотя последний вносит не мало своеобразия в трактовку этого положения, однако, здесь мысль Лаврова менее всего оригинальна.

Сомнительно также, чтобы ему удалось доказать существование такого закона и неизбежность наступления такого рая в будущем[2]).

Не имея возможности входить по существу в опровержение существования такого закона, я полагаю, что он является одним из множества „исторических законов", пачкою открываемых социологами и философами истории и на деле являющихся законами мнимыми. Они говорят не о законе, действительно данном в процессе истории, а просто о суб'ективных (подчас весьма благородных) желаниях и идеалах своих авторов. Желаемое „должное" легко кажется подлинно-существующим, неизбежным—или возможным. Под влиянием желания, мы часто готовы видеть реальность или возможность идеала и желаемого там, где их нет, или где ничто не доказывает их наступления. Таким же желаемым, „чаемым и ожидаемым", но не существующим, является и характеризуемый оптимистический исторический закон Лаврова. В существование его можно верить. Но считать доказанным осуществление его в историческом процессе или неизбежность наступления этого царства гармонии в будущем—нельзя. Такое доказательство не удалось ни предшественникам Лаврова, ни ему, ни позднейшим сторонникам этой гипотезы.

Другое дело законность такого идеала в *плоскости должного,* иными словами, законность формулы прогресса Лаврова, как идеала, как верховной моральной нормы. В этой области законность этого идеала не подлежит оспариванию. Но, с другой стороны, в такой же мере законен и противоположный идеал. Лавров, как и Конт, считает прогрессом все то, что ведет к состоянию гармонии солидарности и развития. Ряд лиц таким идеалом считают состояние абсолютной, недвижной солидарности. Другие являются апологетами непрерывного развития, хотя бы совершаемого и в

---

[1]) См. Aug. Compte: Cours de philosophie positive, т. IV. Passim.

[2]) Временами и сам Лавров выражается на этот счет очень осторожно. См., напр., последние главы «Задач понимания истории».

ущерб солидарности. Все эти разные „долженствования", с точки зрения истинности, одинаково равноправны, ибо они стоят вне области истины, не претендуя на познание бывшего, сущего и будущего (в смысле бытия), а указывают норму должного. Принятие или непринятие этих идеалов зависит не от их логичности или нелогичности, а от этических воззрений личности, от того, что она считает верховным моральным идеалом. Последний не „обосновывается" логикой, а постулируется независимо от нее. Я могу согласиться с идеалом Лаврова, могу и не согласиться. В том и в другом случае логика останется в стороне. Словом, идеал Лаврова законен в области должного, но претендовать на логическую общезначимость, как и всякий другой идеал или всякая формула прогресса, он по существу своему, не может. Люди, согласные с ним, примут его идеал, люди, имеющие иные моральные и социальные воззрения, отвергнут. Те и другие будут одинаково правы с логической точки зрения. Это не значит, что социальная действенность различных идеалов одинакова. Мы знаем, что одни идеалы и формулы прогресса (в том числе и Лавровская формула) „сотрясали массы", другие—„проходили без шума и следа". Но сейчас речь идет не о социальной эффективности идеалов, а об их истинности или ложности. То и другое—вещи резко различные. Самые ложные (с точки зрения сущего) построения иногда „потрясали мир" (напр., идеалы христианства, или теория „общественного договора" Руссо), и обратно, ряд построений, весьма близких к миру сущего, весьма часто оставались бездейственными [1]).

Правда-Истина и Правда-Добро лежат в разных плоскостях, и мерить одну из них мерилом другой нельзя. Вот почему не приходится защищать или критиковать формулу прогресса Лаврова, как истинную или ложную. Ее можно принять или не принять. Это принятие или непринятие мало зависит от ее логичности или нелогичности, истинности или ложности.

Резюмируя сказанное, я могу повторить:—*Лавров, как социолог, несмотря на указанные недочеты его теории, был и останется одной из самых крупных фигур в истории русской социологии. Больше того, он по праву может претендовать на видное место и в социологии мировой.*

Проф. *П. Сорокин.*

20 августа 1920 г.

---

[1]) См. об этом *Pareto*. Trattato, т. I и II.

П. Л. Лавров, как „Историк Мысли“.

I.

Понятие „истории мысли“ в миросозерцании Лаврова.

„Опыт истории мысли“—таково имя грандиозного историко-философского труда, задуманного Лавровым в самом начале его научной и литературной деятельности, в 60-х годах, и оборванного, в процессе осложненной, все разраставшейся с годами разработки, смертью мыслителя-борца на рубеже XX века (1900). Этот замысел был любимым детищем Лаврова, именно, он об'единяет и об'ясняет взаимную связь всех разнообразнейших, по предметам и темам, статей, составляющих литературное наследие Петра Лавровича; этот замысел дает нам ключ к пониманию главного смысла его научной деятельности и даже самой его личности, как *мыслителя*. На вопрос, кто такой Лавров-теоретик (независимо от его значения, как политического деятеля, революционного борца и т. д.), какова его настоящая научная специальность, та „своя“ сфера, где он всегда говорит, „как власть имеющий“, на что преимущественно „ориентирует“ он свою философию и к какому типу философоф принадлежит,—следует отметать: Лавров прежде всего *философ истории человеческой мысли*. Все остальное: его громадная эрудиция в области математики и естествознания, его значение, как социолога, общие, столь богатые еще и доныне живыми мыслями, контуры его философского миросозерцания, даже его работа, как теоретика и практика социалистического движения, его этические идеалы и экономические взгляды,—все тяготеет к этому единому центру творчества: *к стремлению понять общий ход истории мысли, как стройное, развивающееся целое*. Лавров определял философию, как об'единяющую деятельность духа. „Об'единение“ это он понимал не как механическую сводку обобщений частных наук, а как особую и самостоятельную форму творческого мышления.

Стремление к „научной“ философии было ему симпатично, поскольку оно совпадало с духом критики, поскольку ревнители „научного“ направления стремились очистить философию от супра-

натурализма и догматической метафизики. Однако, Лавров ясно видел не только отдельные недостатки, но и основную методологическую ошибку конто-миллевского позитивизма, преимущественно присваивавшего себе в 60—70 годах имя „научной“ „положительной“ философии [1]). Философия, по мнению Лаврова, не может быть построена только на отдельных выводах наук, она должна строиться на целостном, едином миросозерцании, на „антропологической точке зрения“, как единственно приемлемой для критического мышления предпосылке. А раз так,—естествознание и его методы не исчерпывают собою „науки“, рядом с ним стоит история, как знание о конкретном, индивидуальном процессе развития человечества, процессе в своем роде единственном и для человека исключительно ценном. Философия не только дает систему основных общих понятий о Мире-природе, но и живой образ всей исторической действительности в процессе ее развития. Пройдя школу изучения систем германского критического идеализма (Кант, Фихте, Гегель), Лавров, однако, не поддался тому культу общих понятий и постигаемых интеллектуальной интуицией „мировых идей“ (в конечном счете—Единой Идеи), который так характерен для этого течения мысли. Слишком дорога ему была пестрая, „тленная“ действительность, а в этой действительности прежде всего человеческая личность—основная ценность его „антропологической“ философии. История и была для него в своем единстве—прежде всего процессом рождения и развития личности с ее неот'емлемо-характерным свойством—мыслью, на высших ступенях—мыслью критическою.

Учение Лаврова о содержании всемирно-исторического процесса, как „истории мысли“, все еще остается совершенно не разработанным в литературе о Лаврове. Много писали о Лаврове, как социологе, о его взглядах на сущность и методы исторической науки, на факторы исторического процесса вообще [2]). Но философия истории Лаврова интересна и с конкретной стороны. Интересно знать, как понимал Лавров ход истории, как он оценивал отдельные эпохи: Древний Восток, Античный Мир, Средневековье, Возрождение, Новую Европу, события 18 и 19 века. Материал для ответа на эти вопросы сочинения Лаврова дают очень много. Значительная часть его разбросана в отдельных исторических

[1]) См. ст. «Задачи позитивизма и их решение» (изд. «Русск. Бог.» П. 1906) и ст. из Энцикл. слов.: «Единство», «Антропологическая точка зрения» (Собр. соч., П., изд. 1918 г. изд. «Революц. Мысль». т. II первой серии).

[2]) Н. Кареев. Теория личности Лаврова и отзыв о «Задачах понимания истории» (в Собр. соч. Н. И. Кареева. т. II). Камков. Историко-философские воззрения П. Л. Лаврова («Заветы» 1913 г. и отд. изд. П. 1917); моя статья в «Вопр. Обществовед.», III (1911) и др.

статьях, часто, главным образом, *излагающих* общепринятые в науке воззрения или содержание отдельных появлявшихся в те годы исторических трудов. Статьи эти были для Лаврова черновыми набросками к „Опыту" и печатались ради литературного заработка или популяризации итога научной работы Запада среди русской публики. Только опытный глаз знатока сумеет в них разглядеть выявление *личных* теорий Лаврова, то в отдельных замечаниях, то в общих выводах—всегда с изумительной скромностью и внутренней силою об'ясняющих этот элемент творческой, *своей* работы.

Не осуществив до конца несколько раз начатый и все обрывавшийся, как по внешним (безуспешные попытки печатать свой труд в России), так и по внутренним (осложнение самого замысла и плана) причинам, „Опыт",—Лавров все же, кроме отдельных исторических этюдов и общих проектов, дал *три раза*—цельное изложение всемирно-исторического процесса. Первый раз он сделал это в 1875 г., в вышедшем в России анонимно и с тех пор не переизданном „Опыте истории мысли" т. I, вып. 1. „Опыт" 75 г. состоит из „введения" и двух глав о „подготовлении человека" („космическая и геологическая основа истории мысли"). Обширное введение („Задачи истории мысли") разбито на шесть параграфов. Большая часть его занята историко-методологическими вопросами, но в § 5 („Главные деления истории мысли") дана схема исторического процесса по периодам[1]. В „Задачах понимания истории (вышли в России в 1898 г. под псевд. С. Арнольди)[2] Лавров вернулся к этим темам и, посвятив первые 7 глав вопросу об истории, как науке, дал в главах VIII—XI „Схему истории мысли", значительно отличающуюся от краткой схемы 1875 г. Наконец, в посмертном труде „Важнейшие моменты в истории мысли" (вышел в России в 1903 г. под псевд. А. Доленги)[3] дана подробная картина истории первобытного и древнего мира с массой побочных экскурсов, как конкретного, так и методологического характера. Большой заграничный „Опыт истории мысли нового времени" (Женева, выпусками с 1888 и вместе т. I, ч. 1 и 2—1894 г.), вопреки своему заглавию, охватывает только „подготовление человека" и „антропологическую жизнь": представляя собою ценнейший труд по пограничным областям биологии, социологии (общества животных) и первобытной этнографии, он мало материала дает для характеристики Лаврова, как исто-

[1] Составит III выпуск IV-й (ист.-филос.) серии нового «Собрания сочинений Лаврова, печат. издат. «Колос».

[2] Составит 10 вып. IV сер. Нов. изд.

[3] Еще можно найти в продаже. В Собр. соч. появится в VIII серии дополнительно. Текст этой книги издан очень небрежно.

рика[1]). Гораздо важнее, с этой точки зрения, „Очерк истории физико-математических наук“, печатавшийся в „Артиллерийском журнале“ и „Морском сборнике“ в 60-х годах. Охватывая только древний мир и ставя себе цели более специальные, очерк этот драгоценен, как свидетельство о том, чем были бы работы Лаврова, если бы уродливости русской жизни не оторвали его от „академической“, „кабинетной“ дороги. Вместе с историческими статьями „Энциклопедического словаря“ и статьей „Несколько мыслей об истории мысли“ („Петербургский Сборник“ 1867 г.—первая, под вынужденным псевдонимом, писанная уже из ссылки, статья Лаврова, ныне перепеч. в 1 вып. IV серии „Собр. Соч.“)—„Очерк“ дает нам возможность уловить самые ранние контуры, можно сказать, самый процесс зарождения плана „Опыта“ в творческой мысли Лаврова. Наконец, нельзя обойти „Очерков систематического знания“ и некоторых историко-методологических статей, предшествовавших „Опыту“ 1875 года и вошедших в него в переработанном виде („Философский смысл истории“, „Канун великих переворотов“, „Научные основы истории цивилизации“ и др.). Да и упомянутые выше отдельные исторические статьи иногда можно рассматривать, как разрозненные части все того же „Опыта“, которые Лавров только не успел собрать воедино (таковы „Политические типы XVIII века“, „Дидро и Лессинг“, „Философия истории славян“, „Роль науки в эпоху Возрождения и Реформации)[2]). Другие же, более частные и случайные по темам, интересны именно своей исторической конкретностью, живостью и красочностью изложения („Женщины во Франции XVII и XVIII века“, „Средневековый Рим и папство в эпоху Федоры и Мароции“). Лаврова часто упрекают за тяжелый, сухой язык его книг, и упреки эти, в общем, правильны: Лавров вовсе не был блестящим стилистом. А все-таки—стоит ему стать на почву *истории, как процесса*—его язык сразу оживляется, становится образным, страстным, пересыпанным блестками юмора. Самое удачное, с этой точки зрения, его произведение—„Противники истории“—полемическая защита истории, как науки об индивидуально-неповторяемых событиях; исторические картины составляют так же лучшую часть и в диалогах „Кому принадлежит будущее?“

Я склонен видеть в этих фактах несомненное доказательство того, что философия истории, в выше раз'ясненном смысле, т. е. воссозданная с определенной руководящей точки зрения—картины развития человечества, была главной опорой мышления Лаврова.

---

[1]) Составит VIII серию Собр. соч.

[2]) Все эти статьи войдут в IV серию Собр. соч. (вышли вып. I, VII, IX). «Очерки систематического знания», составят 5 вып. (фил.) серии.

И даже самый социально-этический идеал его, которому он посвятил столько вдохновенных страниц, ради которого ушел в борьбу от созерцательной жизни, был дорог ему, главным образом, как осуществимая, стоящая на очереди фаза сознательно-исторического развития, вовсе не оторванная пропастью или „прыжком“ от страданий и борьбы человечества „в веках, бывших прежде нас“. Для Лаврова не было эпох безгрешно-идеальных, но не было и эпох „отверженных“. Тернисто-извилистый, трудный путь прогресса непрерывен, и сила его непобедима, пока живет *мысль*—душа истории. Вот отчего Лавров сохранил имя „Исторических писем“ за опытом популяризации своих этических и социальных идей, вот отчего он, развивая эти идеи, излагал, напр., „Современные учения о нравственности и ее *историю*“. Прошедшее, настоящее и будущее представлялись ему непрерывно живыми, и „Переживания доисторического периода“ в современности—столь же важными, как и зародыши „идеальных возможностей“ „иного“ хода истории на заре человечества. „Падение“ Рима и средневековое „варварство“ занимают в его трудах больше места, чем стремительный прогресс новейшего времени, не только потому, что эти хронологически „ранние“ эпохи он „успел“ лучше разработать, не только потому, что по отношению к ним накопилось вообще больше „признанных“ наукою выводов, и что историку легче соблюсти „беспристрастие“ (за этим Лавров не гнался, всегда защищая права „суб'ективизма“ и оценке событий прошлого)—нет, такие эпохи, эпохи „кризиса“ старой культурной системы и мучительного бурного рождения новой, особенно интересовали Лаврова *по существу* и представлялись ему поучительными. Глубокая уверенность в несокрушимой силе развития мысли не мешала Лаврову очень скептически относиться ко всяким гимнам *прямолинейному* прогрессу, прогрессу „хода вещей“ без жертв и ошибок, ко всякому идолопоклонству перед *уже* достигнутым, перед завоеваниями данной ступени культурного развития.

Ставя задачею этой статьи анализ взглядов Лаврова на смену исторических эпох, я не могу все же не уделить места и его общим суждениям о методах научного построения исторического процесса, поскольку они помогают нам уяснить не теорию „истории, как науки“, а самый ход процесса. Прежде всего, раз'ясняя уже сказанное выше, нам придется остановиться на определении „исторических“ явлений у Лаврова, их отличии от „не-исторических“. Выражаясь терминами современной историографии, поставим вопрос: стоял ли Лавров на точке зрения „всемирно-исторической“, излагающей историю, как процесс жизни единого целого—человечества—в ряде последовательных фазисов, или на точке зрения „социологической“, для которой последней реальностью

истории являются отдельные общественные группы (классы, нации, государства и т. п.), находящиеся в непрерывном сложном взаимодействии, в результате которого одни из этих групп разрушаются, другие слагаются снова, часто повторяя в своей эволюции— разумеется mutatis mutandis—некоторые „типические“ фазисы и комбинации прошлого, в общем, отнюдь не образуя единого, самостоятельным смыслом обладающего процесса? Ответ на этот вопрос не так прост: иногда может показаться, что Лавров, конечно, признает единую всемирную историю, иногда становится заметнее в его рассуждениях нота социологического разнообразия и случайности. Для Лаврова существует единая преемственная история человеческой *мысли*, но нет единой истории „культуры“, как быта и форм жизни. „Культурами“ называет Лавров устойчивые, косные образования человеческих „муравейников“, основанные на привычках, аффектах, даже простых рефлексах людского стада, людей-животных [1]. „Культура“—это всякий установившийся тип обычаев, законов, верований, человеческих взаимоотношений, всякий строй общества, с его идейно-охранительными и отражающими существующее „надстройками“—воззрениями. Единой истории таких культур быть не может, потому, что каждая из них не хочет изменяться, тяготеет к застою, утверждает себя, как вечную и полную истину. Разумеется, ни одна „культура“ не может удержаться вечно, в ней происходят „изменения“; одни культуры, более и долее способные к изменениям, постепенно „развиваются“ под влиянием столкновений с культурами соседних народов и собственных, стихийно-разлагающих „старое“ сил (рост „потребностей“ населения, производительных сил и т. п.), другие, упорно противящиеся изменениям, гибнут катастрофически. Но если бы вся история сводилась к таким „культурным“ („социологическим“, говоря новейшей терминологией) изменениям, не было бы в ней никакого подлинного прогресса, да, в сущности, не было бы и истории, т. е. своеобразной, единственной в своем роде, цепи *неповторяющихся* явлений, называемых жизнью человечества. История для Лаврова есть лишь там, где есть творчество подлинно „нового“, где работают „мысль“ и „личность“ [2]). Нарисованная нами выше картина саморазвития и взаимодействия культур, в сущности, искусственная схема действительности, создающаяся в уме историка-социолога, которому „важны“ и „нужны“ только такие процессы массово-бытовых изменений. Лаврова, даже в изменениях этих, интересует больше всего элемент сознательный, элемент лично-творческий, который в них неизбежно привходит и, в сущности, является на-

[1]) См. Задачи. гл. II; Историч. письма, гл. VI; Цивил. и дикие племена. Passim.

[2]) Задачи. гл. I; Историч. письма. гл. II; Противн. истории.

стоящим „бродилом“ истории. Личность постоянно противится попыткам культуры-быта установиться, постоянно толкает ее вперед к новому, критикует, творит, бунтует, сомневается, протестует, ищет, тоскует, борется. Менее всего поймет, однако, Лаврова тот, кто представит себе эту личность *всегда*, как „героя“, вожди, законодатели. Они, конечно, играют свою—и очень видную—роль в истории, но это лишь одна из форм проявления „личного начала“. Личность—это *каждый* член культурного целого, каков бы ни был его ранг, профессия, способности,—лишь бы в нем жило это чувство неудовлетворенности существующим, страстное искание *своей*, более полной и совершенной правды, лишь бы в нем жила *мысль*, отличающая человека от животных.

Здесь опять мы наталкиваемся на ходячее недоразумение. Лаврова считают „идеалистом“ в области об'яснении исторических событий: он, мол, „преувеличил“ значение „мысли“, „идейного фактора“ в истории. Указывают, что фактическая история человечества гораздо более направлялась стихийными, природными и социальными (теснее—экономическими), наконец, даже личными, но никак не „умственными“, а скорее эмоциональными и аффективными, силами человека. Но Лавров, во-первых, вовсе не предрешает вопроса о фактическом влиянии „мысли личности“ в истории. Может быть, тщательное исследование прошлой жизни человеческих обществ действительно покажет нам, что творческая мысль и деятельность личностей играли ничтожную роль в событиях. Что из этого следует? Только то, что история человечества еще почти *не начиналась*, что до сих пор его жизнь сводилась к „культурным изменениям“, лишь количественно и по степени сложности отличным от изменений в жизни пчелиного улья и муравейника. Но, к счастью, это не так. Можно все же проследить некоторую преемственную линию—*переработки культуры мыслью*. Переработка эта совершается весьма медленно и трудно, влияние мысли на формы культуры сплетается и перекрещивается с целым рядом иных—стихийных и бытовых—влияний, и конечные результаты этого воздействия обыкновенно вовсе не соответствуют планам и замыслам его инициаторов; более того, всякая перемена, возникшая в результате такого творческого воздействия „мысли“ на „культуру“, таит в себе опасность порождения новой культуры. От „учреждений“ непрерывно отлетает живой дух создателя, и они превращаются в фетиш, в оковы для нового поколения борцов-искателей. И все же существует подлинная история, история „цивилизации“, как „переработки культуры мыслью“.

Обращаю особое внимание читателей на терминологию Лаврова. „Культурой“ называет он косные формы быта, мир бессознательной жизни обществ, „цивилизацией“—творческий про-

цесс их сознательной переработки мыслью личности, в соответствии с определенными идеалами. В настоящее время принято, как раз наоборот,—под „цивилизацией" разуметь „внешние" перемены быта и нравов, обыкновенно происходящие „силою вещей", „по исторической неизбежности", под „культурою"—глубинную и творческую работу науки, искусства, философии, общественных идеалов—одним словом, личного сознания „интеллигенции". Не случайна эта разница терминов, она глубоко замечательна. В ней сказалось различие между бодрым, оптимистическим и „общественно-активным" духом поколения Лаврова (60—70 гг.) и пессимистическим индивидуалистически-созерцательным настроением „детей 20-го века". Для Лаврова цивилизация—„гражданственность", в самом широком, благородном и всеоб'емлющем смысле слова (так и средневековый мечтатель Данте вдохновлялся идеей civilitas humana!), т. е. воплощение идеалов личности в жизнь, в формы быта. И мы ныне тоскуем по такому воплощению и, отвергая „цивилизацию" мнимую, конечно, хотим „истинной", но не решаемся поверить в ее возможность, ограничиваясь лишь верой в „культуру", как индивидуальное кружковое творчество, служение вечным ценностям, бессильным воплотиться в жизнь. Пусть Лавров грешит противоположной крайностью и слишком подчас верит в возможность истинной цивилизации, т.-е. в „воплощение истины и справедливости *в общественные формы*" (а не только в „культурные" замыслы наши), но задачу исторической деятельности он несомненно понял правильно, и слово его доныне звучит нам, как *нужный* призыв на работу-борьбу.

Это же надо сказать о другой „односторонности" его построения. Лавров задумал писать историю мысли, так как только мысль считал несомненно преемственным и безусловно „прогрессивным" фактором жизни человечества. Но мысль его интересовала не сама по себе, а в ее воздействии на культуру. Вот отчего он перешел от более узкого замысла „истории точных наук" к истории мысли вообще, т. е. к истории „цивилизации". Это сильно осложнило его работу и не дало ему закончить грандиозный труд. Но замысел остался перед нами во всей своеобразной ценности. „Мысль" Лавров понимает отнюдь не как „рассудок" или „разум", но как всю совокупность *сознательной* духовной жизни человека. Мысль для него понятие общее, родовое: „мысль научная", „мысль философская", „мысль религиозная", „мысль эстетическая", „мысль нравственная", „мысль техническая", „мысль практическая" и т. д.—являются ее формами, видами[1]). Лавров не был

[1]) Опыт, 1875 г., § 3, см. также § 1 и Задачи, гл. I (О «Факторах истории»).

узким *рационалистом*, он умел отличать „сознание" от „дискурсивного мышления" и стоял в этом вопросе вполне на почве критической (близкой к неокантианству). Но, может быть, мы все же не согласимся с ним? Может, он все же преувеличил положительную *ценность*, „сознательного" и его фактическое влияние, недооценил эмоционально-аффективный мир души, оказался *интеллектуалистом?* Действительно, Лавров неизменно оказывает мысли-сознанию *доверие*, признавая ее, в особенности на высшей, „критической" ступени—силой *постоянно* прогрессивной; все же чисто эмоциональные, „бессознательные" чувства, порывы, действия анализирует мыслью, судит и, признавая иногда их благотворное значение, в общем *не полагается* на их результаты, которые могут оказаться неблагоприятными для прогресса. Иногда у Лаврова проглядывают черточки еще более узкого схематизма: не „мысль" вообще, а лишь мысль научная признается им фактором прогресса; но справедливость требует добавить, что такой взгляд резко выступает лишь в ранних произведениях и уже с 70-х годов явно уступает место более широкому пониманию „мысли", намеченному выше. Но „недоверчивое" отношение к „стихиям" в человеке Лавров сохраняет до конца, и здесь, опять-таки, его позиция противоположна современным взглядам. Нынешние поколения склонны превозносить „чувство", „порыв свободной, творческой воли", „стихийность" гения и масс, как движущие силы истории. Несомненно, однако, что мы приближаемся к новому перелому. Культ „стихийности" и „бессознательного творчества" уже изживает себя, его жизненные последствия дорого стоили нам, неизбежен частичный возврат к „мысли", единой, верной и дальнозоркой подруге человека, а значит—и некоторый возврат к историческим идеям Лаврова, так высоко ценившего мысль.

Высокая *оценка* эта, однако, не увлекла Лаврова на часто соблазняющий исторических идеалистов путь дуализма (в основе всегда метафизического) в вопросе о *происхождении* „жизни" и „мысли". „Духовное" начало истории (мысль) не представлялось Лаврову особой самодовлеющей силой, резко противоположной всей остальной „косной плоти".

Следуя господствовавшему в ту эпоху дарвинистическому эволюционизму, Лавров искал корни „мысли" в более элементарных психических, а в дальнейшем даже чисто-физиологических и биологических процессах. Начальной формой психического в истории представлялись ему „потребности", как нечто, нисколько от нашей мысли и воли не зависящее, навязываемое нам самим фактом жизни-существования. Сложная система таких потребностей обусловливает собою поведение „культурного" человека, поведение дикаря, направляется только несколькими основными потребно-

ствами, связанными с самими свойствами человеческого организма. Таковы потребности питания и размножения, потребность безопасности, потребность элементарных „нервных возбуждений“ [1]).

На этой почве вырастает в дальнейшем все богатство культуры. Поиски средств удовлетворения потребностей производятся в главном, так сказать, ощупью, и обусловливаются наличным в каждой стране и эпохе „случайным“ запасом средств, средою. В процессе развития неизбежно появление некоторых „временных“ (не-основных) потребностей, которые затем становятся целью сами по себе, даже тогда, когда они потеряли всякую связь с основною причиной их возникновения. Отчасти этим путем совершенствуется человеческая природа, расширяя круг своих потребностей, но гораздо чаще такие „исторические категории“ потребностей, утратив связь с основою биологической необходимости, начинают заслонять от человека его подлинные интересы. Они превращаются в „обычаи“, „моды“, „предрассудки“, „обряды“ и всевозможные угнетающие человека „устои“ данной исторической „культуры“, а иногда и прямо извращаются в „патологические потребности“, губительно подтачивающие жизнь целых классов, народов, поколений. Некоторые потребности направляются по такому патологическому пути с самого начала, но в таких случаях инстинкт биологического самосохранения особи и вида довольно скоро опознает их вред и находит иной, правильный путь. Так, напр., половые извращения, наблюдающиеся уже среди дикарей, очень рано не только „общественным мнением“, но и самим индивидом—опознаются, как нечто „опасное“; отчасти, то же можно сказать о грубых формах кровосмешения, людоедстве, крайней жестокости, наркотических излишествах и т. п. Но громадное большинство патологических и, в особенности, полу-патологических потребностей удерживается с развитием культуры, потому, что они являются „неудачными“ способами удовлетворить основные потребности, и только *мысль* распознает их гибельное для личности значение. Способствует этому первоначальная слабость индивида, бедность обстановки, незнание и непонимание истинного смысла своих переживаний человеком на заре истории. Можно сказать даже, что самая потребность общежития и тесно с нею связанные инстинкты полового влечения, размножения, ухода за детьми,—казалось бы, более всего способствующие развитию человека, поскольку они сближают индивида с другими и кладут основу солидарности человечества,—очень скоро вступают в конфликт с творческой мыслью личности и тормозят исторический прогресс. Солидарность—великое благо: вне общества человек не может развиваться,—мало того,

[1]) Задачи, гл. III; «Опыт», 1875 г., стр. 53 и сл.

всякое длительное нарушение солидарности, всякое порабощение одного человека другим ведет к вырождению *и* подвластных *и* властвующих. Но только *сознательная* солидарность, солидарность, как расширение круга потребностей и интересов *каждого* из членов общежития, как взаимопомощь и взаимное общение (дополнение индивидуальности, преодоление ее неизбежно бедных и тесных границ)—является такой творческой силой. Всякий же раз, когда солидарность является только стихийно, и притом преимущественно от „скудости", а не от „избытка" сил личности, когда люди начинают жаться друг к другу, как стадо, по привычке, не давая себе ясного отчета в том, *что* собственно их связывает,—солидарность превращается в гнет коллектива над личностью. Всякий такой стадный коллектив неизбежно стремится увеличить пределы своей гнетущей власти, поработить новые группы личностей или же замкнуться в самодовлеющее эгоистическое целое, для которого только *„свои"* считаются „людьми", притом лишь до тех пор, пока выполняют „исконные" обычаи и правила жизни данного коллектива, подчиняясь установленным в нем властям (старейшинам, сходке, вождю и т. п.). Конечно, Лавров, как убежденный поборник социалистического идеала, ясно видел пагубные последствия „хозяйственной анархии" и эксплоатации масс капиталом в современном обществе, основанном на почти неограниченной свободе конкуренции, но это не мешало ему столь же ясно видеть опасность всякого режима, подавляющего личность во имя так называемых „интересов целого". Стремясь выяснить, каков должен быть общественный строй, сочетающий солидарность с максимумом личной свободы и развития, Лавров сознавал всю трудность его осуществления. Пожертвовать во имя солидарности „развитием сознательных процессов" он не соглашался никогда и даже прямо заявлял, что если бы было необходимо выбирать между солидарностью и сознательностью—предпочтительнее строй, проникнутый напряженной сознательной борьбой, чем стадно-солидарный. Ведь „спасение человеческих обществ заключается в том, что в них *всегда* есть первые",—будь то смелые руководители или „властные нарушители предания"; можно предполагать, что само развитие *человеческого* общества началось с нарушения „животной" солидарности индивидуализмом сознания. Солидарность социалистическая ничего общего не имеет с первобытной, ее требует индивидуализм, потому что только отсутствие всякой эксплоатации обеспечивает развитие личности, и социализм есть лишь необходимое средство расцвета истинного индивидуализма. Эта мысль—общая Лаврову с остальными идеологами „русского социализма"—коренным образом отличает его миросозерцание от марксизма, во всяком случае, от „ходячих", господствующих форм правоверного марксизма.

всегда склонного подчинять личность коллективу. Лавров с особенным интересом изучал, постоянно возвращаясь к этой теме, тот „удивительный на первый взгляд“ факт, что инстинкты солидарности (половой, материнский и др.), создавшие семью, племя, нацию, в сущности, очень мало способствовали росту *идеи* солидарности всего человечества, гораздо более развивая *групповой эгоизм* „частичных целых“, между тем, как „эгоистические“ в своей основе потребности питания, безопасности и первных возбуждений создали всю человеческую культуру и, следовательно, способствовали выработке идеалов гуманности на высших ее ступенях. Решающую роль сыграло здесь то, что „эгоистические“ потребности сами по себе склонны быстрее и непрерывнее *возрастать*, по мере их удовлетворения, между тем, как инстинкты солидарности по существу „охранительны“, консервативно-косны. Поэтому „эгоистические“ потребности, становясь сознательными, легче вступали в сочетание с „потребностью развития“, которую Лавров считал, начиная с известной ступени человечества, совершенно самостоятельной, но первоначально „выросшей на почве потребности первных возбуждений“. Не стану разбирать, насколько эта теория генезиса удовлетворительна с точки зрения современной психологии и биологии: предпочтительнее выразиться несколько осторожнее и признать Лавровскую „потребность первных возбуждений“ очень сложным недифференцированным целым, *из которого* выделяется и „потребность возбуждений“, и „потребность развития“. Можно пойти еще дальше и признать, что не только „украшение жизни“, но и гораздо более первобытное половое чувство связано с этим основным стремлением личности к „самоутверждению“ и, таким образом, сблизить с „индивидуализмом“ слишком безоговорочно „забракованную“ Лавровым группу „инстинктов солидарности“. Но это, во всяком случае, вопрос *генезиса*, а не *оценки*. Лавров мог недостаточно точно разбирать психику „первобытного человека“ и рационализировать ее, но он остается прав в основном: как бы ни произошли различные „потребности“ и стороны души человека, на известной ступени, они все должны подвергнуться— и неизбежно подвергаются—об'единению и подчинению самостоятельной *потребности развития*, *суду критической мысли*. Она может их „принять“ и признать, она может, указывая на их несовершенство, стремиться поднять эти чувства на высшую ступень, она может, наконец, „осудить“, „отвергнуть“, подавить некоторые потребности, признанные не основными, а производными и патологическими. И только пройдя через эту „инстанцию“, факты, „данные природой“, превращаются в *ценности*, в идеалы, в блага подлинной культуры („цивилизации“ по Лаврову).

Но что такое сама эта „потребность развития“, что такое сама „критическая мысль“? Не является ли это основное понятие философии (и философии истории) Лаврова неким искусственным измышлением, крайне рационалистическим подменом гораздо более широкого понятия „творчества культуры“, „эволюции“, „стихии развития“? Не была ли „критическая мысль“ для Лаврова (напр., в „Исторических письмах“) синонимом определенного *направления* мысли, ему симпатичного и догматически принятого (анти-религиозность, гедонизм и утилитаризм, демократические и социалистические идеалы), чуть ли не „псевдонимом“ революционной борьбы со всеми основами „существующего строя“? Такое предположение открыто высказал консервативный публицист 70-х годов Щебальский, при самом появлении „Писем“, и несомненно оно же, в гораздо более сложной и „культурной“ форме—лежит в основе непонимания своеобразной и самостоятельно-ценной философской позиции Лаврова цеховыми философами „идеалистического“ направления. Дело в том, что надо тщательно отделить *идею*, замысел критико-антропологической философии Лаврова, как метода „суда над всею действительностью“, от конкретных приложений этого принципа к отдельным вопросам науки и общественной жизни, какие мы находим в сочинениях Лаврова. Приложение критической идеи-метода самим Лавровым может оказаться в очень многих случаях неправильным, непоследовательным. В отдельных суждениях Лаврова о человеческих свойствах и чертах, о социально-политических учреждениях, об искусстве, религии, науке, о партиях и движениях его времени, наконец, об исторических эпохах, личностях, событиях—может оказаться очень много ошибок, идеализации несправедливостей, много „партийного“, „сектантского“ или просто „устарелого“. Но это ничуть не помешает нам высоко ценить Лаврова, как одного из наиболее решительных представителей *критико-антропологической идеи*, правильно наметившего задачу и цель подлинно „свободного“ мышления. Разумеется, признавая, что ныне указанные ошибки есть в сочинениях Лаврова, я лично остаюсь при убеждении, что не только в замысле, но и в громадном большинстве „приложений“ он *остался* верен духу „критики“, и что противники его идей, подмечающие „сучки“ в глазу мыслителя, бессильны разглядеть главное ценное именно потому, что их собственный духовный взор заслонен колоссальными „бревнами“, господствующих предрассудков быта и традиционных форм мышления. Поэтому нужен тщательный анализ сочинений Лаврова (*очень плохо* знакомым и таким самодовольным критикам, а также вообще русским читателям),—анализ, чуждый желания звать „назад к Лаврову“, но проникнутый убеждением в непреходящей ценности его философии,—одним словом, *имманентная критика*, по-

добная той, которой подверг (далеко не удачно) покойный уже ныне кн. Е. П. Трубецкой философию Вл. Соловьева. В дальнейшем и дан опыт такого анализа суждений Лаврова об эпохах истории человечества.

II.

Подготовление истории и схема фазисов.

Развитие человеческой мысли, перерабатывающей „культуру" в „цивилизацию", является—по Лаврову—главною темой философско-исторического построения. Такая „суб'ективная" точка зрения на историю определяется основами философии Лаврова—его „антропологическим" миросозерцанием. Рядом с нею могут существовать—и существуют действительно—другие, в зависимости от миросозерцания и идеалов („основных ценностей", предпочли бы мы сказать теперь) [1]) отдельных историков. Только такое сознательное признание зависимости всякого построения истории от основ философского (в частности, этико-социального) мировоззрения исследователя гарантирует нам безопасность от вмешательства в яко-бы „об'ективный" процесс исторического построения неопознанных влияний „суб'ективизма случайного и произвольного мнения". Предмет истории—бесконечно разнообразный, индивидуально-неповторимый процесс жизни человечества, и только правильное установление „иерархии целей" в философии помогает нам отделить в нем „важное" от „неважного". Антропологизм не претендует выражать собою абсолютную и раз навсегда установленную истину, но, являясь мировоззрением наиболее реальным и критическим, старается положить в основу расценки исторических фактов „обще-человеческое" мерило. Мысль достигает наивысшей для нас доступной *об'ективности, сознательно* приняв за основу *суб'екта* (человека), притом не в смысле „рода" вообще, но как *индивидуализированный* экземпляр рода, т. е. личность каждого, поскольку она одарена „обще-человеческими" чертами и может, путем общения, опознавать других окружающих индивидов, в их сходствах и различиях. Но, подобно тому, как критическая мысль выделяется на известной ступени развития человечества из других видов мысли, так и эта „мысль" вообще не является внезапно, а постепенно выделяется, как особая психическая сила, из мира инстинктов, аффектов, рефлексов и страстей первобытного чело-

[1]) Отношение философии Лаврова к философии ценностей Риккерта я пытался охарактеризовать в статье «Историко-социологические воззрения Лаврова» («Вопросы Обществоведения» III, 1911). См. также работу Б. Камкова («Заветы». 1913 г., № 6—7 и отд. изд. 1917 г.).

века. А этот „доисторический“ человек, в свою очередь, постепенно выделился из мира животных, его появление подготовлено процессом биологической эволюции. Далее, сама эта эволюция и возможность жизни на земле явились в результате определенных физико-химических (геологических и метеорологических) условий—особенностей нашей планеты. Наконец, сама планета выделилась из первоначальной туманности в процессе образования солнечной системы. Все эти группы событий не только в прошлом подготовили возможность истории человечества, но и до сих пор косвенно влияют на ее ход, как „факторы“, „среда“ космическая и антропо-географическая. В „Опыте“ 1875 г. (стр. 61-67) Лавров развил такую цепь восхождения к отдаленным причинам и затем развернул ее обратно (стр. 67-76) от „подготовления человека“ к „современности“. Выполнить план этот полностью ему не удалось, между прочим, отчасти потому, что он чрезмерно задерживался (во *всех* очерках) на самых начальных фазах процесса. Сказалось влияние миросозерцания эпохи, преимущественно основанного на естествознании, преувеличивавшего важность вопроса о *„генезисе“*, „эволюции“ всякого наблюдаемого явления. Естествознание и математика были основою научного образования Лаврова, они дали ему превосходную школу мышления, закалили его ум, но не в области естествознания была сила, *оригинальность* Лаврова. В этой области он давал только сводки, итоги обще-принятых тогда научных воззрений и, конечно, очень жаль, что „Опыт истории мысли“ так и остался почти что „введением“ в нее. Щепетильная добросовестность Лаврова побуждала его непрерывно следить *и за этой* областью научной литературы, эрудиция его *и в этой* области была колоссальна [1]), но все это шло в ущерб главной, собственно исторической теме труда. „Опыт“ 1875 г. обрывается, как мы уже знаем, на рубеже геологии и биологии. Заграничный „Опыт“ в I части посвящен тем же темам и их продолжению (биология, психология животных), во II—первобытной антропологии. В позднейших переработках Лавров,—очевидно, спеша дать хотя бы краткий очерк *собственно истории* человечества, а может быть и находясь под влиянием новых течений философской мысли, выдвигавших „культуру“ на первый план перед природой и уяснявших независимость философских оценок от исследования генезиса явлений,—сильно сократил эти отделы. В „Важнейших моментах“ им отведен лишь первый „этюд“ (147 стр. из 998 всей книги), причем антропология и психо-социология животных занимают гораздо

[1]) В «Опыте» 1875 г. и заграничном «Опыте» 1888—1894 г.г. дан весь научный аппарат библиографических примечаний, отсутствующий в других трудах Лаврова. Они заслуживают *особого* изучения, как источник для установления генезиса теории Лаврова.

больше места, чем естествознание (2-й этюд посвящен первобытной культуре уже в „исторической“ трактовке). В „Задачах понимания истории“ только несколько страниц (147-150 и след.) уделено этим вопросам. Разумеется, и в естествознании Лавров высказал ценные замечания; они заслуживали бы разбора со стороны специалистов-астрономов, геологов, биологов, этнографов, в настоящей же статье достаточно указать лишь на самые общие выводы.

Главный интерес этих выводов для нас лежит в том *тоне*, который их проникает. Лавров рассматривает эволюцию природы, как „подготовление человека“. Противник всякой телеологии и антропоцентризма в области естествознания, он, конечно, не считал это „подготовление“ результатом действия каких-либо божественных и вообще разумных целесообразных сил. Но он очень умело оттеняет всякое явление природы, „бессознательно“, силою вещей, подготовлявшее *материал* и условия возникновения человеческой культуры. Распределение климатов и неровностей почвы (гор, равнин) определило, какие области земли будут более заселены человеком, и какие средства к жизни (занятия) будут преобладать в каждой из них. Астрономические явления возбудили сначала религиозную фантазию, а гораздо позже научную мысль— создалась длинная цепь теорий от мифов о солнце и луне до „Небесной механики“ Лапласа. Разнообразие почв определило формы экономической ее эксплуатации.

> Природа... „заготовила материал для храмов будущим богам, для дворцов будущим царям. В глубоких рудах и в громадных массах твердого камня она заготовила места, где поколения подавленных рабов должны были через миллионы лет тратить труд, силы и жизнь для ознаменования величия своих повелителей. В редких россыпях алмазов и золота она выработала орудия будущей борьбы за обогащение. В мелкозернистом мраморе, в металлах, удобных для плавления, в разноцветных химических соединениях она предложила будущим художникам материал бессмертных статуй и картин. В потрясающих явлениях вулканизма, вместе с более частыми явлениями гроз, неоживленный мир хранил вечное орудие возбуждения фантазии“ [1]).

Лавров отнюдь не был склонен преувеличивать роль природы, как „фактора“ истории. Уделяя обстановке *географической* (обособляющее значение гор, роль „великих исторических рек“, „средиземных“ морей, противоположность степи и черноземной равнины) сравнительно больше значения по сравнению с „факторами“

[1]) «Опыт» 1875 г., стр. 138—9. Ср. «Важн. мом.», стр. 17—18.

космологическим и геологическим, он однако отмечал, что „фатально“ было это значение лишь на самых низких ступенях развития техники (военной и промышленной), что уже для „Аннибала перестали существовать непроходимые преграды Пиренеев и Альп“, а „для новой техники перешейки не разделяют океанов, океаны не разделяют материков“. „Архаическая враждебность государств и неумолимая конкуренция капиталов“, а не „природные условия“ препятствуют в настоящее время интенсивному общению и об'единению человечества; наиудобнейшее же распределение территорий для производства будет достигнуто лишь „солидарным человечеством“ [1]). Главный вывод Лаврова—природа бессознательно создала некий минимум положительных благ-условий развития людей, хотя попутно этим же создались и затруднения на путях развития. Для нас важен оптимистический дух этого вывода, звучащее в нем *приятие* „внешней“ природы, как она есть. И такое же приятие, с полным сознанием *частных* „минусов“ и затруднений, проникает биолого-антропологические воззрения Лаврова. На них остановлюсь несколько подробнее, в виду их важности для характеристики позиции Лаврова в вечно жгучем вопросе о „животном“ и духовном начале в „антропосе“ (человеке), как виде, и тесной связи этого вопроса с оригинально разрешавшейся суб'ективизмом Лаврова проблемой целесообразности, т. е. *смысла* мирового развития [2]).

Допуская, что образование „живой протоплазмы“ и связь ее свойств с особенностями строения, во многом еще загадочная для современной биологии, могут и должны найти об'яснение „физикохимическое“ в дальнейшем развитии этой науки, Лавров считает самый факт непрерывного дифференцирования и трансформации наиболее характерным свойством „живого“. Борьба за питание и размножение, приспособление к изменяющимся условиям среды, упражнение отдельных органов—все эти явления обусловливают собою эволюцию организмов. Ценою гибели и вырождения множества из них, другие растут и развиваются. Правильное понимание этой „об'ективной“ эволюции невозможно без установления некоторых чисто-биологических норм, отличающих „здоровое“ от „патологического“, „вырождающееся“ от „восходящего“. Общие основы этих норм сводятся к довольно туманным формулам: усложнение организма, развитие и единство его органов, способность сохраняться и укрепляться, вопреки даже неблагоприятным изме-

[1]) Важн. мом., стр. 20—21.

[2]) Общий очерк физико-химических процессов, подготовивших человека, дан в «Важн. мом.» в этюде 1, главе I (Космология, стр. 5—13; геология 13—18, география 18—21). «Опыт» 1875 г., стр. 98, 117, 139 и 162 (те же рубрики). В дальнейшем я буду так же *сравнительно* указывать на отделы. Заграничного «Опыта».

нениям среды. Но они сейчас же становятся яснее, как только мы переходим к отдельным видам и организмам. Лавров пользуется случаем подчеркнуть, что „постепенный“ и „закономерный“ трансформизм не исключает „случайных отклонений“, аналогичных влиянию „моды“ или „личностей“ в истории: читатель, знакомый с теорией „мутаций“ де-Фриза и новейшей критикой дарвинизма, легко оценит все значение этого указания[1]). Еще больше уделяет Лавров внимания тому факту, что эволюция приводит к распадению мира живых существ на несколько „типов“, которые затем эволюционируют самостоятельно, что трансформизм вовсе не требует расположения всех существ в одну *прямую* линию генеалогии. „Растения“ очень рано отделяются от „животных“, и самое существование „протистов“ остается сомнительным. Животныя могут быть разделены на три больших типа: моллюсков, членистых, позвоночных. Каждый тип развивается своеобразно, и вопрос о типе *психической* жизни также должен быть особо поставлен для каждого из них, потому что наше понятие „психического“, почти сливающееся с „сознательным“, оказывается совершенно не приложимым, напр., к насекомым. Противопоставление инстинкта разуму, так блестяще развитое в новейшее время Бергсоном, является одним из важных устоев био-психических и социологических теорий Лаврова. Но, в отличие от Бергсона, идеализирующего инстинкт и принижающего „узкий“ разум, Лавров все свои усилия направляет к раскрытию внутренней малоценности тех, внешне будто бы развитых и „сложных“, форм психики (и даже общежития), которые мы наблюдаем в *низшем* типе—„членистых“[2]). Переход части организмов на путь развития, характерный для позвоночных—важный этап развития индивидуального своеобразия и инициативы в мире животных. Каждое из свойств позвоночных возникло, конечно, не „сознательно“ и „целесообразно“, но, раз возникнув, явилось важным подспорьем в дальнейшей борьбе—развитии. Так и выделение человека, как особого (в сущности,—нового, не только „количественно“, но и качественно) типа среди млекопитающих—высшей категории позвоночных—тесно связано с рядом внешних „выгодных“ особенностей. Таковы: прямое положение, об'ем мозга, одинаковая подвижность и хватательная способность *двух* пар конечностей[3]). С другой стороны, биологическая среда, окружавшая человека, неизбежно доставляла ему „средства“ дальнейшего развития. Растения и животныя служили ему пищей, дали материал

---

[1]) **Важн. мом., 31, биологии посвящена вся глава 2 ,эт. 1 (22—42). Ср. Зад. поп. ист., стр. 148.**

[2]) Важн. мом. Этюд I, гл. 3 (особ. стр. 51 и сл., о типе нервной системы позвоночных).

[3]) **Важн. мом., 37.**

для жилищ (дерево) и одежды (шкуры, ткани), средства „нервного возбуждения“ (опьяняющие и возбуждающие соки, наркотики). Приручение животных скоро явилось важным подспорьем в его хозяйстве и способствовало развитию психо-социального мира (любопытство, жалость, забава, польза). Наконец, „среда“, в смысле *ландшафта*, по остроумному предположению Лаврова, оказывает очень заметное влияние на психику дикаря. Может быть, не без его воздействия, совместно с чисто-хозяйственными и географически-определяющими особенностями областей, зарождается та дифференциация рас, племен, наций, которую мы наблюдаем, уже как факт, в самых первоначальных следах жизни человека на земле[1]).

Психика развивается от элементарного рефлекса через инстинкт к рассудку. Инстинкт, как выше уже указано, очень сложное психическое целое, заключающее в себе не-дифференцированные „возможности“ разных путей развития. Рассеянная нервная система самых низших существ, обособленная, но не вполне централизованная нервная ткань „типа беспозвоночных“ (членистых), централизованная система позвоночных—дали в результате не только различные типы психики индивидуальной, но и различные типы „общежитий“. В известном смысле допустимо и самый организм рассматривать, как общежитие клеток, но чем ниже его ступень, тем рискованнее эта аналогия. Не следует упрощать вопрос: осторожнее признать, напр., сифонофор за „нечто среднее между биологическим организмом и обществом пчел, где особи играют роль как бы биологических органов коллективности“[2]). Но самое „общество“ пчел или муравьев не следует себе представлять во всем сходным с „обществом“ людей. Антропоморфические аналогии не только ошибочны, они для человека и *социологически вредны*. „Стройность“ жизни улья или муравейника, изумительная дифференциация его жителей и их „самоотверженное“ служение интересам „целого“, „вида“—не только лишены всякого морального значения, как явления бессознательные, но и возможны—то только потому, что в „типе беспозвоночных“ инстинкты рода развились до высокой степени, не оставив места сознанию. Если человек стал бы на такой путь развития, он биологически пошел бы назад, пал до более „низкого“ типа жизни. Развитие сознания есть основа развития индивидуальности, а ее появление на первоначальной „переломной“ ступени неизбежно ведет за собою ослабление инстинктивной солидарности. У беспозвоночных есть, пожалуй, своеобразная „культура“, но не может быть развивающейся „ци-

[1]) Важн. мом., 41.
[2]) Важн. мом., 65 и вообще гл. 4-я I этюда.

вилизации“. Настоящими предшественниками человека являются те виды высших позвоночных, у которых развивается индивидуальное разнообразие и независимость. Птицы и, в особенности, млекопитающие, притом не стадные, а скорее, наоборот, хищные, обнаруживают ряд свойств психики, которые можно считать зародышами человеческого ума, находчивости, даже моральной чуткости (достаточно указать на собак и кошек, в одомашненном виде ставших близкими „участниками“ душевно-общественной жизни человека) [1]).

В особенности же близка человеку психика „приматов“. Современные человекообразные обезьяны всего вероятнее представляют собой уже выродившуюся форму того типа по „восходящей“ линии, которою пошел человек. Характерно, что именно у молодых обезьян (до наступления полной половой зрелости) мы наблюдаем бо́льшую „человечность“: понятливость, подвижность психики, способность симпатии к слабым и т. п. Способность обезьян наслаждаться некоторыми низшими формами первного аффекта *по выбору, добиваться* их (напр., привычка ручных обезьян к спиртным напиткам и табаку), их безобразная половая требовательность, хитрость и жестокость—все это свидетельства „биологически-переходного“ их положения. Эти же явления наблюдаются у дикарей, на самой низшей ступени развития: вырождение всегда сильнее там, где одновременно проявляются попытки решительного шага „вперед“.

Наконец, жизнь ребенка дает нам многочисленные свидетельства „био-генетического закона“ повторения на индивиде, в сокращенной форме, фаз развития вида. Ребенок часто обещает больше, чем дает взрослый,—и это находится в теснейшей зависимости от влияний общественной среды [2]). „Культура“ человеческих поколений непрерывно стремится закрепить свои формы, индивидуальность пытается внести в них нечто новое, эпохи относительно устойчивые сменяются бурно-переходными, когда резче обнаруживаются и „переживания прошлого“, и „зародыши будущего“. Борьба биологических „поколений“ представляет особую, постоянную, еще недооцененную в своем влиянии на события сторону человеческой истории, значение которой столь же часто было благотворно, как и пагубно. Согласно уже рассмотренной нами выше терминологии Лаврова, *появление* человека (выделение его из остального зоологи-

[1]) Этюд I, гл. 5; особ. стр., 90—91. В этом коренное отличие Лаврова (и Михайловского) от столь близкого им в критике дарвинизма и насильственной государственности П. Кропоткина. Отказ идеализировать солидарность—вот что резко отделяет Лаврова от анархистов-коммунистов.

[2]) Этим аналогиям посвящена глава 6-я I этюда «Важн. мом.». Отмечаю все эти типы очень кратко, как заслуживающие внимания специалистов.

ческого мира) не совпадает с началом человеческой *истории*. „Доисторическая“ эпоха—для Лаврова не случайное и произвольное обозначение неопределенно-давнего периода, о котором мы просто ничего или очень мало знаем, а определенный тип человеческой жизни, когда еще не пробудилась „потребность развития“,—эпоха, когда *обычай* всецело определяет собою взаимоотношения людей. Ряд народов и доныне остался на этой ступени (или снова опустился до нее), и их мы имеем право называть „не-историческими“, хотя, конечно, тот смысл, который придавало этому термину гегельянство, лишь за некоторыми народами признавшее „миссию истории“, теперь неприемлем. Строго говоря, и обычай всегда так или иначе обязан своим возникновением индивидуальной или групповой инициативе, и он лишь дряхлый памятник незавершенной попытки „идти вперед“ в пределах данного племени или народа. Но именно это полное отсутствие преемственности развития, прочное торжество „культурной“ инерции над „цивилизующей“ инициативой и показывает, что история еще не началась. Чем дальше она идет, тем легче становится смена установившегося обычая новым, причем, однако, только сохранение некоторой *правильной* преемственности позволяет нам говорить о „новой главе“ истории. Не будь этой преемственности совсем, перед нами был бы хаос случайных, личных начинаний, полное распадение общества [1]). Солидарность необходима, но первоначальная форма ее, солидарность обычая, непрочна и должна рухнуть от нападений индивида, освобождающегося от гнета рода. Можно считать, однако, самый „род“ уже поздней фазой человеческого существования: переход от приматов к человеку сопровождался, вероятно, таким разрушением инстинктивно-общежительных связей, что человека на заре его жизни можно представлять себе, как существо бродяче-одинокое и парное, случайно и временно группирующееся. Родовой союз возникает под влиянием борьбы за существование (слабость человека при ухудшении условий жизни в ледниковый период) и необходимости более продолжительных забот о слабейших сочленах семьи (женщинах, детях). Инициатива „способнейших“ в области техники и других форм творческой мысли непрерывно подрывает его. Эта первая „интеллигенция“ человечества, постоянно оказывая коллективности важные услуги, оказывается однако нарушителем солидаризирующего обычая и очень часто подвергается преследованию, со стороны сплоченной массы „рода“. за „бунт“ и „опасные новшества“. Известно двусмысленное отношение дикарей, напр., к кузнецу (первому технику), одновременно „нечистому“ и уважаемому [2]). Еще яснее выступает обособление „интеллигенции“

---

[1]) Важн. мом., этюд 2-й, гл. 1 и 2 (особ. стр. 159).

[2]) «Важн. мом.», эт. IV, гл. 2, особ. стр. 204—6: 219 и сл.

в первых попытках работы мысли эстетической и религиозной Поэты—певцы и знахари—жрецы являются предметом особого культа в племени, но они же чаще всего подвергаются его гневу. Обычай сменяется эпохой противоположности „осознанных интересов“, эпохой индивидуализма. Такой ход развития принес с собою человечеству много страданий и горя. Он, по мнению Лаврова, не был единственно-возможным. Идеалы так наз. „народного“ эпоса и образы „царства богов“ в мифах—сохранили нам след стремлений первобытной „интеллигенции“ сочетать индивидуальную свободу с солидарностью[1]). Эстетическая и религиозная мысль на этой ранней стадии развития была по преимуществу выразительницей прогресса, потому что в области украшения жизни и уяснения всего „таинственного“ ярче всего проявлялась потребность непрерывного совершенствования. Техническая мысль была гораздо более косной, природа обеспечивала многое, при минимальном труде, организм человека приспособился к данному уровню быта и действовал по традиции; мысль собственно научная еще не проявлялась (не дифференцировалась из целого „религии“)[2]). Вообще же, конечно, в эту пору мысль еще находится всецело во власти аффектов и инстинктов. Человек медленно учится различать полезное от вредного, здоровое от патологического. Он безудержен в удовлетворении своих страстей, его потребности почти не дифференцировались качественно и проявляются только в непрерывной жажде *повторения, увеличения* раз воспринятого удовольствия. Излишество в еде и питье, опьянение наркотиками, половой разгул, пестрота красок и узоров, которыми он украшает тело,—вот главные проявления его желаний, к которым очень скоро присоединяется (по мере истощения почвы) жажда накопления и эксплоатации чужой силы[3]). „Таков канун истории“ (излюбленное выражение Лаврова), заключающий в себе очень сложные возможности дальнейших путей.

Пути эти—в общем всегда ведущие от „господства обычая“ к господству „борьбы интересов“—очень разнообразны у отдельных народов. Всякая схема фазисов развития человечества упрощает реальный ее ход, прежде всего уже потому, что „фазисы“ эти не везде одинаково сменялись, а при встрече отдельных народов, стоящих на разных ступенях, сосуществовали и взаимодействовали одновременно. Правильнее всего, руководясь, для простоты задачи, некоторой условной, скорее типо-социологической, чем собственно исторической схемой фазисов, тщательно прослеживать те конкрет-

---

[1]) Зад. оним. ист., 155, 175.

[2]) В «Опыте» 1875 г. вся эта эпоха названа периодом «Антропологической религиозной мысли».

[3]) «Важн. мом.», 220 и сл.

ные вариации, которым она подвергается в истории отдельных народов. Само различие „народов", этнографическое разнообразие человечества, затрудняющее взаимное понимание и солидарность—факт, повидимому, первоначальный, связанный, как выше указано, с географической средой [1]). Но об'единение племен в сознающие свою солидарность целые—процесс крайне медленный, ему предшествует „родовой быт", когда не все этнографически сходные насельники данной области сознают себя единым целым, противоположным „чужакам", но образуют значительно меньшие единицы, связанные частью кровным или обрядовым родством. Материнский род (в смысле родства по матери, а *не* „матриархата"), предшествует отцовскому. Впрочем, Лавров вообще считал „патриархальную семью"—сложной ячейкой, уже весьма технически и идейно развитого племенного быта (арийцев и семитов), а отнюдь не постоянным „фазисом" истории [2]). Разложение материнского рода интересовало его, как „переходная эпоха", когда решительное вмешательство личных усилий разрывает связи стихийной солидарности. „Род" сменяется союзами по личному подбору (семьями и дружинами), группирующимися, в зависимости от сложной комбинации способностей, военной силы, хозяйственной мощи, традиции предводительства и признания близости „вождя" к „богам", в новые национально-политические целые. Так создаются „обособленные цивилизации", достигающие очень высоких ступеней культурной дифференцированности. Они слагаются обычно вокруг различных естественных центров (рек, дорог, мест добычи полезных ископаемых) и, достигнув известного предела, продолжают рост лишь „механически", путем завоеваний. Таковы цивилизации древнейшей фазы цивилизаций: Китай и Индия, Египет, Вавилон, „Микенская" Греция, американские цивилизации ацтеков и инков, отчасти (в иной обстановке)—Киевская и Московская Русь. Это—повидимому, неизбежный фазис истории, раз „народ" сложился и победил другие в борьбе за территорию. Гораздо сложнее переход к следующему фазису—„универсалистическому". Механическое саморасширение „обособленных цивилизаций" приводит их к противоречию между внешним об'емом и внутренней несплоченностью, начинаются поиски иного, более стройного единства частей [3]). С другой стороны, и народы побежденные (как успевшие, так и не успевшие ранее образовать „обособленные" нации-государства),

[1]) Важн. мом., 1, 5, 4 и сл. Вопрос о расе в тесном смысле разобран в заграничном «Опыте» довольно подробно. Выводы Лаврова клонятся к признанию столь ранней дифференциации расы на «племена», что понятие расы становится только вспомогательно-биологической категорией.

[2]) Важн. мом., 163.

[3]) Важн. мом., 272.

народы, угрожаемые экспансией „обособленной“ державы и страдающие от мелкой раздробленности, начинают выдвигать из своей среды провозвестников идеи универсализма[1]). Это опять-таки переход типический, совершающийся разновременно и независимо, но параллельно в разных группах цивилизующегося человечества. Лао-Тзы и Конфуций в Китае, буддизм в Индии, еврейские пророки, античная философия и христианство, в *некоторых* отношениях ее завершающее—вот проявление этого процесса. Но первая волна универсалистических стремлений, повидимому, нигде не приводит к положительному результату. Важнейшая причина этого—слабость критической мысли, одиночество ее немногочисленных представителей среди всецело порабощенных жестокой необходимостью борьбы за существование масс—*„пасынков цивилизации“*—с одной стороны, и преданных эгоистически-хищным стремлениям в низшей форме, еще подвластных духовным традициям „национально-обособленных религий“—*„дикарей высшей культуры“*, или „интеллигенции господствующих классов“, с другой стороны[2]). Да и сами идеалисты универсализма, философы и религиозные реформаторы далеко еще не свободны от целого ряда предрассудков-традиций, как в области теоретического об'яснения явлений мира, так и в области этических, практических идеалов. Задача построения „стройного“ нравственного учения, опирающегося на философское миросозерцание, еще не понята ими в полной ясности. Идеал универсализма (единой человечности) и „жизни по убеждению“, в противовес господству обычая и национальной обособленности, очень скоро отделяется от задачи неуклонного проведения в жизнь „критического мышления“ и принимает религиозно-обрядовые формы. Создается новый культурный обычай на место старого, в общем, более проникнутый критикой и цивилизацией, но сохраняющий в себе множество „переживаний“ не только от „эпохи обособленных цивилизаций“, но и от более ранней—родовой, даже до-родовой, до-исторической эпохи. Особенно ярким примером такого перелома к „новому обычаю“ являются судьбы греко-римской цивилизации и христианства. Свободная Греция впервые—в европейской группе народов—обнаруживает борьбу критической мысли за свои права. Универсалистическая тенденция этой мысли бросает греческих философов, враждебно столкнувшихся с узко-местной и своекорыстной „демократией“ полиса, в об'ятия македонской, а затем римской „государственной идеи“. Рим пытается, не порывая вполне

---

[1]) Схема фазисов наиболее отчетливо дана в «Опыте» 1875 года, стр. 67—70; позднейшая переработка Важн. мом., 186—200.

[2]) Это основное деление общества часто повторяется у Лаврова; см. Важн. мом., 222 и сл. Зад. поним. ист., гл. II и VII; «Переживания доисторич. периода», гл. II.

с традициями греческого мышления, воплотить универсализм в „свободно-правовом“ вселенском государстве, но тенденция к насилию и опеке пересиливает: гуманистическое—*в идеале*—государство быстро вырождается *на деле* в завоевательно-эксплоататорскую Империю, все более уподобляющуюся восточным „обособленным“ образцам. Постепенное разложение этой Империи совпадает с глубочайшим идейным кризисом, которым захвачены в разных формах и верхи, и массы. Новая универсалистическая религия—христианство—победив целый ряд „соперников“, завоевывает средиземноморской культурный мир. Одновременно в его пределы начинают вторгаться новые народы, частью уже вступившие социологически в период „обособленных цивилизаций“, частью находящиеся еще в стадии переходной от родового быта к национально-племенному. Эти народы, попав на почву уже универсалистического, по преобладающей тенденции, античного мира, не могут всецело уничтожить его традицию. Средневековье по формам быта, во многом ознаменованное чертами, сходными с древнейшей историей Греции и Рима (натуральное хозяйство, мелкое производство, крепостничество, замкнутость отдельных „мирков“, феодальных и городских), заключает в себе, однако, и причудливо измененные упадком культуры элементы античио-универсалистические. Такова традиция „римского цезаризма“, идея всемирного государства, такова еще в большей степени идея церкви, как „универсалистического духовного организма“, возвышающегося над распрями наций и областей. Попытка создать „церковный обычай“, стремление церкви наложить свою руку на все проявления духовной жизни и формы быта вызывает никогда не замирающий протест интеллигенции и масс. В этом кипении борющихся сил проходит средневековье; менее всего правильно называть его эпохой застоя (о „полном господстве религиозной мысли“ можно говорить разве в применении к VI—IX в.в.) [1]). Напротив, это эпоха напряженной борьбы, приспособления народов к новой культуре,—к концу XIV века явственно намечаются новые явления, текущие параллельно и переплетаясь. Государство делает решительную попытку эмансипироваться от церкви, религия „личного убеждения“, опираясь на „фиктивную традицию“ „начальных“ форм христианства, борется с церковным обычаем, авторитет античной мудрости противополагается рабству Предания и Писания, новые общественные группы (города, торговое сословие) заявляют свои права на власть и привилегии, сплачиваются национальности, открытия и изобретения возбуждают работу мысли, изменяют представление о мире и чело-

[1]) В «Опыте» 1875 г. Лавров еще выделяет фазис такого господства (550—1200 г.г.). Но в «Задачах» и «Важнейших моментах» уже не упоминается о нем.

веке. Все же эпоха Возрождения и Реформации гораздо ближе по духу к средневековью, чем к „новому времени": ее научные и государственно-общественные идеалы запечатлены противоречивыми попытками соединить несоединимое; протестантство и светский абсолютизм XVI века, основаны на целом ряде компромиссов со „старым". Подлинно новая европейская мысль, мысль критическая, опирающаяся не на *авторитет* „античной мудрости" (как гуманисты XV в.), а на заглохшую традицию *научного метода*, незаметно развивается в XVI и XVII веке в уединенных кабинетах, обсерваториях и лабораториях. Только в XVIII веке она смелее выступает на широкую арену, пытаясь по-своему направить шаги господствующей над жизнью силы—светского государства—и об'являя решительную войну церкви. Просвещенный абсолютизм, однако, оказывается полон противоречий, и присущий раз пробудившейся критической мысли „закон неизбежных логических последствий" влечет ее, все ускоряя процесс, к переработке римско-возрожденского государственного идеала в *новое*, правовое государство, основанное на „естественном праве человека и гражданина". Попытка немедленно осуществить такое государство в эпоху французской революции терпит крушение, вырождаясь в новый цезаризм, а затем временно торжествует реставрация государства полицейско-сословного. Мысль XIX века начинает свою работу с глубочайшего пересмотра прежних „ставок" и постепенно осознает колоссальную важность вопросов экономических. Параллельно с неуклонным движением вперед в области точной науки и техники, с возобновляющимися и все более удачными попытками политических революций, руководимых преимущественно промышленным классом (буржуазией), нарастает борьба за идеал социализма, с половины века сливающаяся с движением рабочего класса и ставящая перед этим—первоначально чисто стихийным—движением грандиозную цель осуществить солидарное общество свободно-равных людей, на основе полнейшей эмансипации личности от религиозно-культурных предрассудков и всякой эксплоатации. Борьба эта доныне идет—с переменным успехом—и победа, по всей вероятности, будет принадлежать новой идее [1]). Если ее адепты останутся верны духу критической мысли, осуществится наконец подлинная, не-антагонистическая цивилизация, если же на путях развития нового класса окажутся непреодоленные пережитки старых „культур"—самый социализм станет новым „обычаем", против которого поведут борьбу следующие поколения. Вся важность последней оговорки будет ясна в конце статьи, пока же вернемся к началу схемы и попытаемся посмотреть, каким содержанием заполнил ее Лавров, останавливаясь подробно на жизни отдельных эпох.

[1]) См. «Кому принадлежит будущее?».

III.

Обособленные цивилизации и антично-христианский универсализм.

Выделение немногочисленных представителей „интеллигенции“ из косной массы родового союза было само по себе явлением глубоко прогрессивным, но *в данной* обстановке *неизбежно* влекло за собою и некоторые пагубные последствия [1]). Сопротивление хранителей бытового предания дерзким новаторам, сначала чисто инстинктивное, принимало, однако, постепенно столько же *сознательный* характер, как и действия первобытных индивидуалистов. Эти идейные консерваторы родового строя умели опереться на симпатию массы, чуявшей, что крайний индивидуализм подорвет *всякую* солидарность и ухудшит положение большинства. И, действительно, личность, раз выступив на арену истории, не склонна была положить какой-нибудь предел своим требованиям,—не такова была страстная, неутолимая во всех потребностях натура первобытного человека. Группируясь в союзы, основанные на союзном интересе, освященные идеальными образами „божественного избранничества“, „богатырского подвига“, силы, свободы и счастья, новые слои общества рассматривали не примкнувшую к ним массу, как косное, низшее стадо, по отношению к которому у них нет обязанностей, которое должно быть порабощено и эксплоатируемо. Процесс такового порабощения совершался тем легче, чем уже была прежняя среда „своих“, чем напряженнее шла борьба „рода“ с „чужими“, войны с иноплеменниками; обычно войны эти и выдвигали вождей-инициаторов, получавших „львиные доли“ добычи и становившихся, таким образом, в привилегированное положение уже и среди „своих“. С другой стороны, всякое, выделявшееся из ряда обычного, проявления знаний, уменья, талантов, будет-ли то воинская храбрость или мудрость знахаря, организовавшего „технику“ религиозного обряда-сношений с могущественными духами—вызывало в массе суеверный страх перед носителем этих сил. Его об'являли божественным, достойным особого почитания и преимуществ, почтение это распространялось затем на родичей „героя“ или „жреца“, образовывавших уже особый класс „лучших людей“, „высших“, „благородных“. Так руководительство „лучших“ людей быстро подменялось переносом власти на привилегированные *группы*. Господствующие группы, сплачиваясь между собою, образовывали новую косную среду, *новый обычай над старым*. Вокруг

[1]) Для дальнейшего см. Важн. мом. Этюд IV, гл. 1—4.

немногочисленных представителей подлинной „интеллигенции“ нарастал обширный слой „дикарей высшей культуры“, всею тяжестью ложившийся на плечи „пасынков цивилизации“. Принудительно-авторитарные союзы—*семья с отцом во главе* (единобрачная семья „римского типа“ или „узаконенно-полигамическая“), постепенно выделявшаяся из распадающегося рода; *государство,* как совокупность жителей единой территории, подчиненных единой власти; *религиозно-обрядовый союз,* руководимый аристократией „знающих“—ведунов и колдунов—укреплялись гораздо сильнее, чем свободно идейные и *договорные* союзы мужчин и женщин по любви; дружина, братство сверстников, кружок религиозно-единомыслящих, национально-племенные связи, сами по себе не являющиеся стимулом прогресса, но все же представлявшие естественную почву идейного взаимопонимания и солидарности, все более заслоняются механически-завоевательной государственностью.

Апогей такой государственности, в ее тесном союзе с семьей и обрядовой религией, являют нам „обособленные цивилизации“ так наз. „древнего Востока“ (аналогичные явления наблюдаются в Китае, Индии, древнейшем быту греков, римлян, евреев, наконец, в Мексике и Перу XV века)[1]. Плодородная речная долина, плоскогорья или глубокий морской залив—вот обычные области возникновения этих цивилизаций. Сильное, единое государство и в Египте, и в Ассиро-Вавилонии образовывалось постепенно, первыми центрами были независимые города, группировавшиеся вокруг святилища бога или выгодного рынка на торговой дороге. Вообще торговля рано делается областью индивидуальной предприимчивости и поприщем для эксплоатации масс, одновременно оказывая и глубоко цивилизующее влияние, расширяя потребности, связывая отдельные пункты и способствуя обновлению идейного мира жителей. Играла она важную роль и в древнем мире, в судьбах Вавилона, а в особенности—приморских городов Греции и Финикии. Но земледелие является в стадии „обособленных цивилизаций“ все же важнейшим хозяйственным фактором. Система земледелия определяет отчасти политический строй: так, в Египте регулирование разливов Нила способствовало концентрации монархической власти, установлению системы бюрократической администрации и закрепощения подданных государству. Однако, местные группировки как вокруг феодальных княжений вельмож-помещиков, так и вокруг владевшей храмовыми землями с крепостным крестьянством и денежно-вещными ценностями „даров“, „приношений“ жреческой аристократии храмовых городов—непрерывно оспаривают единовластие фараонов-„богов“, наполняя историю

[1] Этюд IV, гл. 5 и 6.

Египта смутами и усобицами. Из всех государств „древнего Востока“ Египет остается сравнительно более замкнутым (по природным условиям), но и он—особенно в эпоху расцвета единовластия при XVIII династии—вступает в обширные торговые сношения с Азией и Африкой. Вавилонские и египетские цари связаны дипломатической перепиской, религиозно-культурные идеи довольно живо циркулируют из одной страны в другую. Вавилонские центры, расположенные на большой дороге, еще более универсалистичны по своим стремлениям; политика завоевательных стремлений к основанию мирового государства, расцвет не только рабским, но и „свободным“ трудом обслуживаемой промышленности и сложных форм денежных сделок—характерны для передне-азиатской цивилизации. Между этими главными силами расположены мелкоземледельческие и торговые государства Сирии и Палестины, постоянно терзаемые войнами обоих великих монархий, но иногда умелой политикой союзов обеспечивающие себе довольно продолжительное мирное процветание (евреи при Давиде и Соломоне). Внутренний строй всех этих государств основывался на тяжелой эксплоатации масс имущими и властью, но, так или иначе обеспечивая им скудное существование и безопасность, терпелся очень долго: протест пробуждался лишь стихийно и ненадолго. Мы имеем право сближать кое в чем с этим типом цивилизации и смутно нам известный строй Индостана эпохи Вед, и быт арийцев Ирана и, в особенности, условия развития Китая. С другой стороны, у кельтов, финнов, скандинавов, у культурных народов средней Европы, обнаруживаемых раскопками, мы наблюдаем лишь *зарождение* подобного рода отношений, вряд ли когда-либо создавшее сложную и затем будто бы „бесследно“ сметенную „обособленную цивилизацию“ восточного типа.

Наследие, оставленное истории мысли восточными обособленными цивилизациями, было довольно влиятельно, но положительных ценностей в нем заключается мало. Таково было, по крайней мере, твердое убеждение Лаврова; и доныне, как ни расширяются и ни осложняются наши сведения о духовной культуре древнего Востока, с этим мнением трудно не согласиться. Хозяйственная техника Востока была во многом грандиозна и образцова, но социальная обстановка организации всех строительных и оросительных предприятий совершенно неприемлема не только для современного, но и вообще для элементарно-„гуманического“ самосознания. Наука Востока, если и не может теперь быть сведена только к „сведениям“ и рисуется более стройно-систематической, запечатлена пассивным эмпиризмом и традиционализмом. Религии, создавшие увлекательные мифы и потрясающие обряды, отталкивают то формализмом, то экстатической мистикой самоуничтожения,—аскетиче-

ской и разнузданной единовременно. К тому же организация жречества и его связь с государственной властью обрекали на вырождение даже интересные порывы религиозной мысли. Углубление понятия о божестве, вырабатывавшееся в жреческих школах, уживалось с грубейшими суевериями масс, охраняемыми и поощряемыми тою же властью. Одинокая попытка монотеистической реформы Аменготепа IV отталкивает деспотическими приемами осуществления. Наконец, литература и искусство (цивилизующее значение которых Лавров склонен был особенно слабо ценить), хотя и являют нам сами по себе грандиозные и изящные образы, но все же не дают ничего такого, что определило бы собою *решительно* последующее развитие эстетической мысли в „прогрессивном" направлении. Зато деспотизм, милитаризм, бюрократия, жестокое уголовное право с религиозной санкцией, узкий национализм, переходящий иногда в „великодержавные" мечты, несомненно, насаждались в дальнейшем теми образами „реальных и художественных личностей", которые оставил нам Восток. Новая глава истории начата лишь Грецией. В „Микенской" Греции, в древнейшем Риме, а отчасти и в „гомеровской" Греции, мы наблюдаем меньшие по об'ему цивилизационные центры, в общем укладе начального социального строя напоминающие первые „города" восточных территорий, но в дальнейшем развивавшиеся совсем по другому пути. Здесь сыграла роль и географическая среда, так же, как в Финикии и отчасти Сирии препятствовавшая политическому об'единению изолированных горными цепями областей, но направлявшая всю операцию расширения к морю с его удобными бухтами и „мостом" из островов Архипелага. Торгово-колонизационное (вначале, в сущности, земледельчески-эмиграционное) движение греков в Средиземном и Черном морях определило собою дальнейшее усиление „демократии" в большинстве polis'ов (кроме Спарты, оставшейся аграрно-крепостническим государством с постоянными симпатиями к монархии персов[1]) и теократии Дельф.), прежде всего в Афинах. Именно здесь, в Греции и ее колониях, образовался первый очаг критической мысли, и впоследствии аграрно-завоевательный Рим подвергся прочному влиянию этой культуры, хотя позднее подпал влиянию „восточных" форм государственности. Почему „критическая мысль" именно в Греции впервые становится заметной исторической силой? Этому способствовали, конечно, многие внешние особенности Греции, факторы „природные" и свойства национальные; но установить в точности, в чем выразилась роль этих сил, вряд ли будет когда-нибудь возможно. Гораздо легче учесть влияние социально-экономической и политической обстановки.

[1]) Персию Лавров отдельно не исследует.

Развитие торговых сношений и колонизация, постоянное общение с другими культурами—расширили кругозор и опыт греческой интеллигенции. Политическая демократия Афин, при всех ее несовершенствах, изощряла ум и энергию граждан, приучала их к мысли о человеческом, относительном характере общественных установлений, которые могут быть изменены общею волей. Наконец, важно иметь в виду, что в Греции, как и в Риме, почти не образовалось отдельного жреческого сословия, и религия, сохранив тесную связь с семьей и государством, не превратилась в особую, властно давящую, окруженную таинственностью силу. Стремления углубить значение религиозных переживаний и оторвать их от семейно-государственных культов направлялись, преимущественно, не к образованию властной касты жрецов, а на путь вольных, *частных* союзов мистически-пророческого характера (орфизм), и, таким образом, даже эти, по существу, конечно, анти-критические и впоследствии сыгравшие реакционную роль в истории мысли, явления оставались проявлением духовной работы „интеллигенции", не превращаясь в обрядово-культурную, косную форму. Именно из таких союзов *выделяется* и далее развивается, параллельно с ними, другой тип интеллигенции—*школы философов*. В начальной стадии своего развития эти школы еще не могут считаться критическими: они представляют собою лишь проявления „мысли об'единяющей". Искание „начала начал" и „сущности бытия" у понийских физиков, элеатов, Гераклита, Пифагора (ближе всех стоящего к мистическому направлению), Эмпедокла и др., выражает собою желание сознательно ориентироваться в окружающем и, *различив* правильно его части, синтезировать их в цельную картину мира [1]). Характерно, что уже у Ксенофана эта работа мысли соединяется с критикой народных суеверий и представлений о богах. Тем не менее надо помнить, что собственно резкого разрыва с религией в греческой (и позже римской) философии не было никогда,—потому-то обратный прилив религиозно-обрядовой культуры и мог во „вселенскую" эпоху так легко захватить философов. В античном мире критическая мысль еще не достаточно четко осознала свое отличие от мысли „творческой", „определяемой чувством в ее содержании". Возбуждение в учениках *самостоятельного мышления*, для которого дается лишь *метод* (особенно заметна эта здоровая тенденция „просветителей" у софистов и Сократа), постоянно переплеталось в античной философии со стремлением „открывать" и „вещать" профанам высшую мудрость, массы же еще более были

1) «Различению» и «отличению» Лавров придавал исключительно важное значение в процессе выработки критической мысли. Взгляды его на этот вопрос заслуживали бы специального рассмотрения.

склонны смотреть на философов, как на новый вид жрецов, пассивно принимать их авторитет.

Во всех очерках „истории мысли" и вообще всегда, как только ему приходилось характеризовать научное, критическое мышление, Лавров неустанно и неизменно подрывал вульгарное, ходячее представление о науке, как о *законченном* целом, об ученых, как о людях, которые все „знают" и „правильно об'ясняют". Противоположность науки и религии для Лаврова вовсе не сводилась к разному *содержанию* их учений о мире. Не закрывая глаз на различие и противоположность этого содержания, он однако переносил центр тяжести на метод, на самые приемы установления истины. Почитание святым авторитетом „Кювье или Берцелиуса" было для него равносильно ссылкам средневековой схоластики на „Галена и Птолемея", ссылкам положительных религий на Коран или Библию[1]). Именно претензии на высказывание „вечных истин" отталкивали Лаврова от материализма и контовского „правоверного" позитивизма, которым он остроумно грозил „восстанием масс" против „новых самодержцев". Беспощадно вскрывал он те же претензии во всей античной философии, с самого начала чуждавшейся „темных масс" и желавшей авторитетно управлять ими (аристократизм утопии Платона, монархические идеалы Аристотеля и „эллинистических" ораторов, вроде Исократа). „Разноречие" „интеллигенции" и „масс" представлялось ему, в сущности, главнейшей причиной культурного кризиса античности. В „Важнейших моментах истории мысли" он располагает материал самого обширного *пятого* этюда, посвященного „критической мысли" и охватывающего ее историю до торжества средневекового католицизма не просто хронологически, а по очень оригинальному плану, который, можно сказать, уже сам по себе (одним „оглавлением") возбуждает плодотворное любопытство и самостоятельное мышление читателя. Вслед за вступительной главой о „сущности и основных проявлениях критической мысли в древнем мире", устанавливающей тенденции к критическому методу, универсализму и выработке идеала „жизни по личному нравственному убеждению", как на ее основные черты, он сейчас же указывает на явную слабость первой—важнейшей для науки—тенденции в античной философии, по сравнению с двумя другими, и на наличность могущественного *некритического* тяготения к универсализму и „нравственности личного убеждения", *вне* философских школ. В дальнейших главах Лавров и рассматривает отдельно „подготовку универсалистиче-

[1]) См. «Противники истории». Разногласие ученых и смена учений в области *исторической науки* были поэтому для Лаврова не testimonium paupertatis истории, а, наоборот, ее грамотой на научное достоинство Важн. мом., стр. 385.

ских цивилизаций" в *массах* (глава II), в „интеллигенции господствующих классов" (глава III) и в школах философии (глава IV), а затем переходит к синтетической главе (V): „Появление универсалистических религий". Таким образом, „победа" христианства, которое и было „универсалистической религией" для греко-римско-малоазийского мира, об'ясняется им не *одним* каким-нибудь его преимуществом, напр., возвышенным монотеизмом и нравственностью, подготовленным философией, на что любят напирать историки-богословы и идеалисты, или демократизмом учения о братстве людей и даже „социальном равенстве", как, крайне преувеличивая социалистические и революционные тенденции христианства, утверждают историки-марксисты, а сложным взаимодействием *трех* потоков античной мысли и настроений. Но из этих трех потоков лишь один (философский) был насыщен критической мыслью (и то не вполне), лишь два (философы и *отчасти* „интеллигенция господствующих классов") сознавали противоположность новой „нравственности личного убеждения" (индивидуалистической) и старой („морали обычая") и то лишь в *крайне* „изолирующем" личность и совершенно разрушающем солидарность смысле. Массы же—самый могущественный поток—сильнее всего тяготели к универсализму, потому, что сохраняли еще в значительной мере солидарность обычая и жаждали „покоя", „счастья" единого мирового обычая, основанного на единстве веры и власти. Таким образом, переживания давних культурных эпох властно давили на античную мысль и мешали ей выйти на действительно новую дорогу. Но в ряду этих переживаний уже накопилось не только наследство дородового и родового солидаризма, не только суеверия и обычаи доисторических масс, но и наследие индивидуализма враждующих, сплоченных внутри авторитетом и властью, „обособленных цивилизаций". Универсализм новой религии не мог быть безусловен, он привел к образованию новой, выходящей за пределы наций и государств, но тоже обособляющей" „своих" от „чужих" *церковной организации*, которой пришлось затем постоянно регулировать свои отношения к продолжавшим существовать и враждовать государственно-национальным единицам и самой проникаться „партикуляризмом" Рима или Константинополя. Единство Римской Империи облегчило единство церкви, но оба эти единства не могли удержаться долго и в средневековом мире скоро превратились в „идеальные задачи", резкой пропастью отделенные от феодально-варварской действительности. Но и торжество религиозного, некритического мышления в Средние Века не могло быть безусловным. Античный мир передал последующим поколениям не завершенную, но уже не умиравшую, превратившуюся в новое „переживание"—наследство, традицию научно-критического мышления, с которой и

церковь невольно считалась, хотя исказила и догматизировала ее. Вот почему, дав в 6-й главе упомянутого V этюда краткую характеристику христианской церкви, как она сложилась на рубеже „падения“ древности и зарождения средневекового строя („Универсалистический духовный организм“), Лавров в 7-й главе („Эволюция научного мышления“) возвращается к александрийским „ученым специалистам“, которые, оторвавшись от жизни масс и об'единительно-поэтизирующих тенденций господствующей полумистической философии „вселенского периода“ (стоицизма, неоплатонизма, неопифагорейства), закладывали основы частных точных наук, из которых впоследствии выросла научная философия Новой Европы. Об'ясняя „падение“ античного мира внутренней слабостью государства и культуры, основанной на эксплоатации народных масс привилегированным меньшинством и видя в этом грозное предостережение для современной капиталистической Европы, Лавров не пред'являл однако античной науке нелепого требования подождать развиваться и сузить свои задачи, пока не удовлетворены все потребности масс и не реформирован социальный строй. Он только с грустью констатировал, как слабо было в активной интеллигенции сознание ненормальности и опасности такого положения культуры—почти (исключая разве софистов, киников, стоиков) полное отсутствие самой *постановки вопроса* о „пасынках цивилизации“, хотя бы ответ на него и не так легко было найти [1]). При этом всю тяжесть упрека Лавров, совершенно справедливо, направлял не против ученых в тесном смысле, медленная работа которых, в конечном счете, всегда так или иначе оказывает благотворное влияние на жизнь, а против философов, которые, как представители об'единяющей мысли и участники-наблюдатели жизни, чаще учившие не писанием из кабинетов, а словом на площади, особенно зорко должны были вглядываться в лик культуры и чуять подземные громы. Ученых вселенской „эпохи“ (как и Аристотеля) Лавров, напротив, ставит очень высоко за попытки популяризации своих выводов (сочинение Архимеда „Псаммит“, иллюстрирующее математические истины ярко-конкретными примерами), технического их приложения (тот же Архимед, Архит Тарентский, Герон и др.) и, главное, строго-методической разработки начал определенной науки (Евклид), вместо столь характерного для восточного жречества бессистемного накопления материалов [2]).

---

[1]) Странно, что Лавров не сумел правильно оценить эту тревогу и у Платона. Вообще к Платону он относится с исключительной симпатией и пристрастием. (См. Оч. физ.-мат. наук: Важн. мом., 675 и сл.).

[2]) См. «Очерк истории физико-математических наук». Составит 4 и 5 вып. IV серии собр. соч. Из философов Лавров выделил научные заслуги эпикурейцев.

Критическая мысль и универсалистическо-моральные тенденции, наиболее влиятельно для позднейшей истории Европы проявившиеся в Греции, не были однако исключительным свойством греческой мысли. Совершенно независимо развивается философская традиция в Индии, создавая целый ряд школ, от религиозно-мистических (Веданта) до совершенно материалистических и позитивистских (Санкия). И там эта работа не приводит к полной эмансипации мысли, тоже вливаясь скоро в русло универсалистической *религии*—буддизма. В самой Индии и буддизм не мог восторжествовать, философия совершенно была затерта в индуизме, вернувшемся от утонченно-спиритуалистической религии брахманов к грубейшим формам суеверия и обрядности. Но распространение буддизма в Японии, Китае, Тибете, как ни значителен был процесс его приспособления к грубейшим верованиям местных культов, не прервало его своеобразной философской работы, во многом, несмотря на всю связь с религией, более свободной от авторитаризма, чем христианская схоластика[1]). Встречное течение шло в Китае (Лао-Цзы). Поглощенное сначала новою волною приспособления к „обычаю" и традиционным устоям китайской культуры (Конфуций), оно оживилось под воздействием буддизма и оказало на него влияние. Взгляд Лаврова на буддизм особенно ценен в том отношении, что в этом пункте его грандиозное построение всемирной истории совершенно свободно от того европейски-христианского суживания вопроса о ее „смысле", которое, идя от Августина через Боссюэта, оказало такое колоссальное влияние на Гегеля и все мышление XIX века. Освободившись (и то не вполне) от христианской окраски у Конта и других позитивно-эволюционистических историков, это построение и до сих пор, под влиянием самодовольно-просветительских схем XVIII века, сохраняет тенденцию об'являть Европу и, в частности, европейскую цивилизацию XIX века единственным содержанием „прогресса" и современной *обще-человеческой* цивилизации. В этом вопросе (как и во многих других—уже приходилось мне в этой же статье), необходимо разоблачать догматизм *на двa фронта*. Догматизм идеалистически-христианствующий, легко и победоносно разбивая позиции „просветительства" и Конта, призывает воздать должное более глубоким корням европейской культуры (античности, христианству, *древнему* Востоку), но совершенно так же, как его противники, огулом зачисляющие все, что не „научно", в смысле XIX века, в рубрику „религия и метафизики"—их же дело гиблое—игнорирует почти независимый духовно от Европы *дальний* Восток (Китай, Индию), провозглашая

[1]) Взгляд на буддизм, как на философию, в новейшее время развивался в России **Ф. И. Щербатским и безвременно погибшим С. О. Розенбергом** (см. его книгу «Основы буддийской философии», изд. «Наука и Школа», П. 1918).

„христианство“ и „европейски-христианскую“ (?!) культуру—всечеловеческой. На самом же деле—*всечеловеческая цивилизация и доныне цель, а не реальность*. Создается она творческим синтезом тех универсалистических по тенденциям, но не завершенных цивилизаций, которые создались в Европе (антично-христианская традиция *плюс* все, что наросло на нее нового, умного с тех пор вплоть до современнейшей „безбожной“, беспощадно-смелой мысли) и на независимом от нее Востоке (буддизм с его философским продолжением, отчасти и китайская и мусульманская культура). Вот это то и понимал Лавров, сопоставляя христианство с буддизмом, как аналогично-*типические* процессы, и решительно отказываясь признать ту „единственность“ христианства, за которую так держатся до сих пор даже „критические“ историки религии в Европе. Оттого-то он мог, будучи совершенно свободен от догматического приятия христианства, так *страстно* интересоваться его происхождением и развитием. Его интересовало не только историческое исследование „действительного происхождения“ христианства и „разоблачение“ псевдо-исторических схем богословов, но и поиски беспристрастной *оценки* христианства,—такой оценки, которая могла бы сочетать свободную мысль с уважением и любовью к подлинным заслугам христианства, той „вечной“ его ценности, которой обладает, конечно, не оно *одно и исключительно*, но и всякое крупное создание индивидуального и коллективного духа человечества. Понятно теперь, почему, в сущности, весь пятый этюд (кроме отчасти вступления и особняком стоящей 7-й главы) сосредоточен вокруг вопроса о происхождении и причинах торжества христианства. Однако, читатель, который, интересуясь этим вопросом, обратился бы за раз'яснениями к тексту книги Лаврова, в настоящем ее виде, испытал бы довольно сильное разочарование. Книга эта вышла в 1903 году, уже после смерти Лаврова, и была, повидимому, сознательно им обработана для *легального* напечатания в России. Поэтому глубоко „еретические“, для тогдашней цензуры церкви, мысли Лаврова „завуалированы“ и „важнейших моментах“ так основательно, что минутами прямо становишься в тупик. И. Христос нигде не назван по имени. Он именуется „центральной личностью религиозного предания“, различные христианские догматы и руководящие образы, сравниваемые с аналогичными явлениями в религиях персидской, вавилонской, греко-римской, в гностицизме и других „еретических“ космогониях, тоже указываются не прямо, а лишь весьма туманно и косвенно. Нужен специальный комментарий, чтобы раскрыть читателям всю громадную ценность этой книги (как и некоторых других трудов Лаврова), и такой комментарий мы, ученики и последователи воззрений Лаврова, сможем дать лишь тогда, когда обратимся к рукописям и

архиву Лаврова, доныне отчасти пребывающим за границей, отчасти в неразобранных отделах наших академических хранилищ[1]).

Но все же и в нынешнем виде „этюды“ Лаврова непременно должны быть прочтены и продуманы всяким, кто занимается историей „падения античного мира“. Они насыщены оригинальными, глубоко прозорливыми мыслями. Сама постановка вопроса о социально-культурном *кризисе античной культуры* вообще, вместо традиционного вопроса о „падении Римской Империи“, обнаруживает в Лаврове и глубокого знатока научной литературы вопроса, и чуткого исследователя источников. Ведь теперь мы хорошо знаем, что в сознании людей той эпохи ни „падения Империи“ в 476 г. или позже, ни „разделения ее на Восточную и Западную“ в 395 г. *вовсе не было,* что Империя представлялась все время единой и длящейся, хотя и с двумя центрами, а когда римский центр потерял свое государственное значение, оно органически перешло на папство и церковь, да и задача „восстановления Империи“ непрерывно стояла перед средневековым сознанием и, после нескольких неудачных попыток, была формально завершена франко-германскими императорами. Но те „вторжения варваров“, которые вызвали все эти замешательства (в V веке—Аларих, Гензерих, Аттила и т. д.) вовсе не совпадают хронологически с великим кризисом античной культуры, это уже „эпоха появления новых народов в Европе“, которой Лавров посвятил отдельную статью, и до которой не доведено изложение „Важнейших моментов“. Таким образом, Лавров—в полном согласии с великолепно ему знакомой текущей работой науки 90-х годов, а вовсе не „из головы“ и не по предвзятой схеме—устанавливает в своем исследовании, что первым результатом кризиса было не „падение“, а *перерождение* античности из языческой в христианскую. Христианская античность для него, как и для современных историков (напр., Эрнста Трёльча)—особый период истории, переходный между собственно древностью и средневековьем. Но, в отличие от Трёльча, преувеличивающего резкость духовной грани между этой эпохой и средневековьем, Лавров в *истории мысли* считает эти два периода органически близкими, хотя в социально-политическом строе и этнографическом составе Европы за IV—V и ряд следующих веков произошли крупнейшие изменения. „Универсалистический духовный организм“ церкви, сложившийся уже к концу IV века, использовал эти изменения так,

[1]) Пользуюсь случаем еще раз заметить, что «Важнейшие моменты истории мысли», изданные посмертно, повидимому, совершенно *механически* были пропущены через руки редакторов—друзей Лаврова. Кого же именно? Даже оглавление не вполне соответствует рубрикам текста. Это издание—воистине медвежья услуга памяти Лаврова. И псевдоним почему-то взят опять новый.

что окончательно стал руководящей силой, хотя во многом должен был и „приспособиться" к новой обстановке.

Церковное христианство представлялось Лаврову наиболее жизнеспособной в эту эпоху комбинацией элементов „старых" и „новых", „критических" и „творческих" (догматических), универсалистических и национальных традиционно-обрядной и интимно-личной религии. В него вошли элементы восточных культов, греко-римские, еврейские, оно удовлетворяло „пасынков цивилизации", „дикарей высшей культуры" и недостаточно критическую „интеллигенцию" того времени, давало желанный синтез, ответ на тревоги мысли и жизни. Осуждение грешной культуры „богатых", прославление „бедности", аскетизм, смирение, проповедь любви и сердечных отношений к Богу, политический индифферентизм, призыв к „очищению", вера в близкий конец мира и телесное воскресение в Царстве Божием, учение о благодати искупления—все это были идеи, соответствующие запросам мучившейся противоречиями эпохи. Христианство победило своих „соперников" потому, что сумело сказать „свое" всех проще и конкретнее; оно было, пожалуй, религией „всех лучших (морально) людей того времени", но во всяком случае „не самых последовательно и строго мыслящих". Различные „возможности развития" не разрешились в пользу безболезненного прогресса критической мысли, но не восторжествовала, вопреки обычному мнению, и мысль безусловно не критическая, отбрасывавшая человечество к анимистическим суевериям дикаря. Конечно, переживания этого „древнейшего слоя" очень обильны в христианстве и „средневековом" мировоззрении, но вместе с ними туда перешел и ряд идей *светской* античной науки и философии. Преследовавшее эту науку вначале, духовенство и монашество потом само стало хранителем и любящим пестуном ее остатков, бережно донеся ее наследие до эпохи Возрождения.

Христианский синтез таил в себе новые противоречия. Косвенным указанием его недостаточности явилась судьба того народа в среде которого первоначально зародилось христианство. Еврейство, подготовившее в религии пророков, самые жизненные универсально-гуманистические элементы христианства, не пошло за ними впоследствии и обратилось в Талмуде снова к обрядности и узкому национализму. Но это же еврейство, гонимое и рассеяное, впоследствии явилось (вместе с арабами) посредником в передаче средневековой Европе наиболее драгоценных элементов подлинной античной науки, а позже выдвинуло из своей среды наиболее пламенных проповедников „единого человечества" и чуждой резкой вероисповедной исключительности философской мысли: Спинозу и Маркса. Для нас опять-таки в этом примере существеннее оригинальная постановка *вопроса* у Лаврова, чем самый его ответ.

Чем больше европейские ученые освобождаются от „арийского" самодовольства, чем внимательнее они изучают духовное наследие того изумительного народа, который сохранил свою обособленность, принимая в то же время такое полное участие в жизни Европы, тем яснее они видят, что путь от Талмуда к Спинозе и Марксу не менее „закономерен", чем путь от Иисуса к Канту, Гегелю и... тому же Марксу. Вся суть вопроса в том, что „прошлое" не всегда „отжившее", но зато и „настоящее" не всегда подлинно „живое" и „будущее", „очередное" не всегда „прогрессивное". Оценка исторических явлений всегда производилась Лавровым по их внутренней ценности, не взирая на „победы и поражения", рождаемые независящими от нашей воли обстоятельствами. И если в еврействе „побежденный дух пророков" был ему дороже победившего Талмудизма, то и „побежденная" греческая наука навсегда осталась ему дороже „победившего" Рима и христианства.

IV.

Средневековье и новая Европа.

Подробное изложение истории мысли в очерках, изданных в 1903 г., заканчивается характеристикой „универсального духовного организма" христианской церкви и краткими итогами развития точных наук в древности. В характеристике взглядов Лаврова на средневековую и новую Европу мы должны руководиться уже только „Задачами понимания истории" и многочисленными эпизодическими статьями. Однако, очерк средневековой истории дан в IX главе „Задач" довольно полный и разносторонний. Вся эта эпоха интересовала Лаврова, как сочетание *видимого* застоя с *действительным* очень глубоким движением, как длинный переход от античной культуры к новой. К Средневековью же присоединял Лавров эпоху Возрождения и Реформации, считая настоящим рубежом „нового мира" лишь развитие точных наук с XVI века. И опять-таки здесь надо отдать должное его проницательности. В настоящее время отсутствие твердой грани между Возрождением и Средневековьем, во-первых, внутреннее родство раньше резко противопоставлявшихся друг другу Возрождения и Реформации между собою, во-вторых—прочно установлены исторической наукой. Все „позднее средневековье" (с XIV века) считается уже разложением попытки создать прочную культуру, вершиной которой можно считать именно бурный и властно чарующий „медиэвистов" XIII век. Правда, дальнейшая работа исследователей подрывает и представление о „раннем средневековьи" (VI—IX в.в.),

как о ночи варварства и косности. Но Лавров только в „Опыте“ 1875 года пытался установить период „безусловного господства религиозной мысли“, намечая ему непомерно широкие границы (550—1200 г.г.). В „Задачах“ он называет схему „Опыта“ „далеко не удовлетворительной“ (стр. 135). Схема эта в VI отделе, посвященном средневековью, интересна преимущественно, как одно из редких стилистически-удачных мест в сочинениях Лаврова (см. „Опыт“ стр. 72-73), как с большим под'емом написанный план изучения эпохи со своеобразной точки зрения. Еще в статьях „Словаря“ 60-х г.г. Лавров уделял много внимания средневековой схоластике, мистике и сектам. Очерк, посвященный этой эпохе в „Задачах“, обнаруживает очень внимательное изучение ее *противоречий* [1]). Не претендуя исчерпать—неизбежно упрощающей дело формулой—все эти противоречия, Лавров разделяет элементы, боровшиеся в средневековой цивилизации на *три* группы: идейно-догматическая традиция церкви, античная идейная традиция, преимущественно проявлявшаяся в идеале „римской империи“, как *совершенного правового*, универсального государства, и традиции феодально-дружинные, проникнутые еще в значительной мере „до-историческими“ навыками варваров-завоевателей. Первые два идеала (церковно-католический, папский и римско-императорский) представляли собою попытку переработки и приспособления к задаче новой, уже затронутой влиянием критической мысли, эпохи, старых представлений о всесильной мощи магического обряда и всемогущей власти государства. Но они уже далеко отошли от примитивных форм и, лишь под влиянием низкого развития масс, в их сознании иногда подменялись этими старыми, привычными образами. Элементы варварской общественности были реально сильнее, но их носителям, покоренным духовною мощью идеалов, ими лишь внешне „побежденного“, антично-христианского мира, приходилось „перескочить“ через фазис обособленных национальных цивилизаций прямо к универсализму, духовному и светскому. Это было не легко, отсюда борьба и постоянные компромиссы—то между церковью и Империей, то между ними обоими и феодализмом, незаметная феодализация самой Церкви (папская область) и Империи (идеально—„римской“, реально—сначала франкской, позже германской) и постепенное кристаллизование новых враждебно сталкивающихся, хотя и не столь еще резко обособленных,

---

[1]) Повидимому, Лавров одновременно готовил к печати «Задачи», вышедшие еще при его жизни (1898), и «Важнейшие моменты», увидевшие свет (увы—под другим псевдонимом) уже после его смерти (1903). Об античном мире, занимающем в «Важн. мом.» столь важное место, в «Задачах» сказано мало и мимоходом (стр. 191—203).

национальностей [1]). Но противоречия назревали и *внутри* каждой группы. Сила католического универсализма была, в непоколебимом мистическом убеждении *каждого* из его служителей, что он обладает абсолютной религиозной истиной. Но фактически личные убеждения людей оказывались резко различными, и оказалась неизбежной работа *искания* и *доказывания* истинной веры. Так внутри богословия зародилась схоластическая философия, разлагавшая цельность догмата тонким анализом понятий. Обращаясь в своих школах и университетах к довольно широким массам, она неизбежно ставила и жизненные вопросы, массы же тянулись им навстречу в порывистом созидании „ересей". Реальная феодально-папская церковь, с богатой иерархией, резко противоречила идеальному образу церкви перво-христианской. Крайности аскетизма порождали осуждение *всего* мирского, об'явление мира „градом диавола". Но такой дуализм, доведенный до конца в еретической традиции гностиков и манихеев, перенесенный через павликиан и богумилов Балканского полуострова в Италию, южную Францию, на новой почве утонченной культуры рыцарства и торговых городов переродился в собственную противоположность. Могущественная ересь катаров, противопоставив католицизму свою духовную организацию—„перфектов", открыла для всей массы „верующих" (credentes) возможность полного наслаждения и пользования мирскими благами, лишь бы перед смертью было своевременно дано „утешение". Учителя катаров—богумилы (а позже гуситы), особенно интересовали Лаврова, как проявление *славянской* религиозной мысли, беспощадно последовательной и решительной в вопросах социальной этики [2]). Церковь не может в борьбе с этими явлениями ограничиться созерцательно-педагогической работой монастырей и насильственными репрессиями со стороны папства и иерархов, она вынуждена организовать ордена нищенствующих монахов и даже мирян, и ордена духовно-рыцарские, вступая таким образом в тесное сплетение с борьбой разных классов (феодалов, горожан, крестьян и совсем бездомных бродяг) и запутываясь в новых противоречиях.

Традиция римского цезаризма сталкивается с папством в стремлении к столь же неограниченному властвованию над миром. В Византии (позже в Москве) и в Исламе такое столкновение

---

[1]) Мимоходом Лавров замечает: подобные же противоречия специалисты, вероятно, найдут в сфере действия других универсалистических религий—буддизма и ислама. Задачи поз., стр. 186.

[2]) Кроме статьи о катарах в VII томе IV серии нового изд. Сочинений Лаврова, он подробно рассматривает богумильство, гуситство и польских реформаторов в статье «Философия истории славян (появится в VI вып. той же серии, пока см. «Отеч. Записки» 1870 г. №№ 6 и 7).

разрешается в смысле полного подчинения церкви целям национально-обособленного государства, учреждения и носители которого сами получают „священный“ характер. На Западе, втечение всего средневековья, крепнет и формируется иной тип—*светского* государства, превращающего церковь в один из органов своей администрации. Но тем самым совершается возвращение от универсализма к национализму, и идеал всемирного господства получает чисто завоевательный характер. Идеалисты Священной Римской Империи старались избежать этого результата, к которому все время толкает жизнь. Они стараются эмансипировать Империю от опеки папства, поставив ее *рядом* с ним и в то же время *над* „местными“ единицами власти (индивидуальными и коллективными), не упраздняя их совершенно. Император должен быть верховным хранителем „права и справедливости“ и неограниченным владыкою, во имя их, соблюдая свободу территорий и городов, поддерживая церковь „светским мечом“ и об'единяя христианский мир на земле, ради возвышенных, но „земных“, подготовительных к „концу времен“ целей. Этот идеал был еще менее осуществим, чем папский, и еще ближе соприкасается с будничной феодальной действительностью, терзаемой усобицами.

Борьба шла и между личностями за об'ем власти и территории, и между целыми классами, постоянно перестраивавшимися под влиянием экономических изменений и с трудом умещавшимися в теоретические схемы идеально-иерархического „организма“ сословий и профессий. Демократическая организация земледельческих общин постепенно перерождается в систему экономической зависимости бедных должников-арендаторов, закабаленных богатеями Над нею нарастает поместное землевладение слуг военного вождя, независимые вотчины духовных и светских владык, система покровительства „сильных“—„слабым“ в периоды непрерывных войн и нашествий. Римские социальные формы (рабство, колонат, клиентела) неуловимо переходят в „варварские“ (феод, леп, вилленаж, министериалы)[1]. Классы создают свою литературу и поэзию, сначала грубо богатырскую (Chansons des gestes), потом все более утонченную. Религиозный смысл рыцарства (особенно со времен „эпидемии крестоносцев“) и служение даме сердца вырабатывают совершенно новые, неведомые античному миру, этические и эстетические идеалы, охватывающие всю сферу жизни личности, от интимных глубин пола до государственных обязанностей „королевского слуги“ и „защитника церкви“. Развитие торговли и знакомство с чуждым по вере миром мусульманского Востока, в тех же

[1]) См. статью «История сельского и городского устройства». Соч., серия IV, вып. IX.

крестовых походах, вырабатывают сначала бытовую, а потом и идейно-обоснованную терпимость к иноземцу и иноверцу. Арабы и евреи заносят на запад не литературные, а более основательно забытые *научные* памятники древней цивилизации, пробуждается работа сомнения и исследования. Медики рвутся к изучению природы, жизнерадостная страсть все видеть, всем наслаждаться ищет себе теоретического оправдания, громче раздаются призывы к восстановлению прав плоти, смелее становится искусство. Юристы становятся помощниками централизаторских стремлений пап и императоров, вырабатывая системы (utriusque juris) канонистического и гражданско-государственного права на римских „реципированных" основах. Но главная обновляющая роль выпала, конечно, на долю городов-„коммун". Здесь сплачиваются все недовольные, не находившие себе места в тесных рамках поместного быта—от предприимчивого рыцаря, принимающегося за денежные операции, до былого виллана, скрывающегося в пределах „освобождающего городского воздуха" (Stadtluft macht frei) до истечения священного срока „год со днем". Здесь постепенно, всеми правдами и неправдами, то восстанием, то ссудой-подкупом, то особо покорной просьбой, то религиозно-благотворительными обетами, то помощью войска в борьбе с противником, то условною данью—отвоевывается подлинная и прочная независимость. И скоро сама церковь, проклинавшая устами хронистов-идеологов феодального архипастырства „безбожное и нечестивое" слово „коммуна", вынуждена признать, что городским ополчениям и судилищам на рынках (вплоть до заводивших на всех ужас „фем" позднего средневековья), лучше удается охранять „Божий мир" (Pax Dei), чем ей самой. Христианский идеал хозяйства находит себе новое выражение в ремесленных организациях взаимопомощи и благотворительности, в строгой регулировке цен и прибылей. Но здесь же назревают и ересь, и беспощадно насмешливая сатирическая литература, и шутовской уличный фарс, не останавливающийся перед прямым кощунством. Внутри города зреют новые классовые конфликты: между дворянством и буржуа, между купцами и ремесленниками, между мастерами и подмастерьями, между всей массой собственников и бездомною чернью-пролетариями: одна революция сменяет другую. Одновременно подымается со страшною силой и жестокостью крестьянство, ищущая то остатки общинных владений, то права „свободной" собственности, не обремененной и помещичьими, и правительственными поборами, то желаный уровень оплаты труда, аренд и цен на припасы, подвергавшийся столь резким колебаниям под влиянием эпидемий открытия новых рынков, притока золота.

И опять Лавров ставит вопрос о „возможности иного хода развития“. Идеал гуманного универсализма—власти с сохранением автономии местных единиц—*мог* переработаться из фантастической мечты в реальную цель. Союз горожан и крестьян *мог* победить феодалов, королей, духовенство. Схоластическая интеллигенция *могла* выработать идеологию демократии. Сословное представительство *могло* постепенно переродиться в истинный конституционализм. И это все не досужие предположения: кое-что в таком роде действительно случилось, если мы внимательно присмотримся к отдельным органам, а не будем увлекаться лишь общей типической картиной. В Англии образовался союз дворянства и горожан, сделавший невозможным такое безусловное торжество абсолютизма королей, какое имело место, напр., во Франции, и сословное, представительство действительно эволюционно перешло в „народное“. Швейцария отстояла свою демократическую федерацию, вначале столь архаичную и несправедливую по правовым формам. В скандинавских странах крестьянству удалось играть более влиятельную роль, чем где-либо. Значит, и самый ход экономической эволюции не столь уж фатален *(вот где* обнаруживается сложная связь историософии Лаврова с его народничеством). Если бы энергия интеллигенции и масс направилась тогда на столь же смелое, критическое исследование этой стороны жизни, какое было проявлено в сфере юридической и политической, физиономия новой Европы была бы иной.

„Новый человек“ как будто-бы заявляет громко свои права в эпоху Возрождения, но, приглядевшись внимательнее, мы различаем в мировоззрении „гуманистов“, много „старых“, средневековых черт. Авторитет древних писателей стал для многих из них выше авторитета церкви, но ведь и церковь ставила „мудрецов“ иногда чуть-что не наряду с ветхозаветными пророками. Правда, их узнали теперь в подлиннике, их стали лучше изучать, изменилось представление о духовном облике многих из них,—но это разница количественная, а не качественная. Метод ссылок на авторитеты еще всецело царит, и подлинная критика лишь слабо подымает голос. Стремление ко всеоб'емлющей системе философии (у Пико-делла-Мирандола и Агриппы Неттесгеймского) не мешает сохранению в ее составе лже-наук астрологии, магии, каббалистического учения о числах, не говоря уже о не-критическом „одушевлении“ природы, заметном даже у Джордано Бруно. Гимны радостям жизни и любви слышны были еще в устах трубадуров; они с тех пор стали только циничнее или литературно утонченее, надуманнее. Подлинные заслуги Возрождения—лишь в конкретной работе ученых исследователей природы, наблюдательно-чутких художников и скульпторов,

предприимчивых техников[1]), смелых мореплавателей, открывающих новые земли. Все это работа черновая, руководящих идей эпоха эта не дала и может считаться лишь „*кануном*“ новой светской цивилизации.

Еще меньше прав на имя новой силы у Реформации. Она вся целиком вышла из средневековых движений, она представляется — очень удачным для приобретения общественной силы, но по существу половинчатым и бледным — компромиссом старого с новым. В сущности, она сводится к эмансипации национальных церквей от папской опеки и подчинению их тотчас же светским князьям. Она даже реакционна по отношению к „языческим лозунгам“ Возрождения, снова выдвигая аскетизм и почтение к авторитету Писания. Радикальная ветвь реформаторов, сливающая свое дело с последними вспышками крестьянского и городского движения против государства и знати, живет старой иллюзией „возврата к первохристианству“ и безнадежно запутывается между призывами к „бедности“ и требованиями „счастья на земле всем“, между проповедью любви и жестоким насилиями[2]). Идея веротерпимости почти не присуща реформации; скоро вся Европа распадается на два лагеря, протестантский и католический, причем идеология католичества замечательно искусно „подновлена“ иезуитами. Обе стороны проклинают и казнят друг друга. Сожжение Сервета Кальвином нисколько не лучше сожжения Джордано Бруно папой, и казнь католика социалиста Томаса Мора „главою англиканской церкви“ Генрихом VIII не менее деспотична, чем зверства Фердинанда Католического над морисками и евреями в Испании. Религия окончательно стала орудием *государства*, наступает эпоха апофеоза этого Левиафана. XVI и XVII (частью и XVIII) века Лавров характеризует, как эпоху резкого разрыва между двумя параллельно уживающимися мирами: теоретическим и практическим. Светская интеллигенция ученых специалистов „академического“ типа, все более решительно разрывая с преданиями католичества и вероисповедной исключительности вообще, отдает свои силы и знания на службу всемогущему государству, которое ей покровительствует по практическим соображениям. Колоссальная работа теоретической мысли в области математики и естествознания совершенно перестраивает „картину мира“ и основы научно-философского миросозерцания. Однако, результаты этой работы долго остаются совершенно чужды не только всей массе „пасынков цивилизации“, живущей в значительной мере даже не в средневековых, а почти в „доисторических“ понятиях и привычках, и усвоившей только внешне „христианскую“ терминологию суеверно-„язы-

[1]) См. ст. «Роль науки в эпоху Возрождения и Реформации», ошибочно приписанную В. Лесевичу издателями его сочин. (т. III).

[2]) См. ст. «Анабаптисты» из Энц. слов. (Соч., серия V, вып. I).

ческого" по существу культа, но и „дикарям высшей культуры", поведение которых определяется тоже „переживаниями" прошлых эпох—эпох обособленных цивилизаций. Непрерывные войны между государствами, войны чисто захватнические и корыстные, беспощадная игра жизнью, привязанностями и благосостоянием огромных масс населения, торговля землей и людьми между разными „державными братьями", самый утонченный обман, интриги, шпионство да еще грубейшие чувственные наслаждения и тщеславие—вот что заполняет жизнь придворной аристократии. Государство налагает свою властную руку на все стороны жизни, оно умело натравливает друг на друга своих соперников, то ссорится, то мирится с церковью, приручает непокорно-гордое когда-то феодальное дворянство раздачею чинов, должностей, орденов, денежных подачек, земельных имуществ, главное же, укрепляет его *социальные* преимущества, отдавая крестьянство в беспощадную эксплоатацию. Оно умело „опекает" крупную буржуазию, отнимая у городов все их вольности и стараясь извлечь для себя главные выгоды из под'ема промышленности. С помощью постоянных армий и бюрократии оно обеспечивает покорность народа и выкачивает из него налоги. Оно покровительствует науке и искусству, поскольку хочет удобств и украшения жизни, но безжалостно расправляется со всякой попыткой оппозиции, хотя бы чисто литературной, усовершенствовав систему политической полиции и исключительных судов. Да и сама интеллигенция, направляющая свое внимание главным образом на изучение законов природы, чаще всего совершенно некритически „принимает" и оправдывает устои существующего порядка, как вечные и „естественные" законы общежития. Другие слои ее, более критически настроенные, проникнуты скептицизмом, особенно упорным в вопросах социальных (Монтэнь) и не идут дальше иронических насмешек над человеческими слабостями, над неисправимой животностью и тупостью людей. (Свифт). Сложность жизни пугает тонко-мыслящего математика-гуманиста, и он бросается в об'ятия веры (Паскаль). Наконец, даже те, кто упорно и неуклонно делает выводы из раз данных посылок и приходит к определенным представлениям об идеалах общественной жизни, считают опасным открывать всю истину темной массе, ограничивая ее распространение кругом „порядочных людей" (еще даже Вольтер придерживался этого мнения). Для массы же считается необходимой узда религии и власти, хотя бы „верхи" совершенно ясно убедились в лживости проповедуемых „истин".

Лозунг „сомнение—начало познания", провозглашенный Декартом, не мешает ему очень быстро восстановить дуалистическую метафизику, примиримую с устоями церковной веры. Реформаторские планы Лейбница, полного кипучей энергии ума и воли, не

выходят за пределы придворного круга, и его прекраснодушный оптимизм отрезывает пути истинному духу критики. Но долго так продолжаться не может [1]). Сатира художественно-эстетическая все громче вторгается в область общественных нравов и порядков. Учение о „естественном праве", сравнивая фактически существующие формы жизни с логически выводимыми из его основ, перерождается из охранительного в революционное. Старые сословно-представительные традиции становятся опорою нового учения о вмешательстве народа в управление. Впродолжение всего периода абсолютизма оппозиционная мысль вспыхивает, в теориях католических и гугенотских „монархомахов", в апеллирующей к священному писанию и „исконным" правам народа идеологии вождей английской революции, в проектах экономической реформы, которую должен совершить „умный и добрый" монарх на пользу крестьянства (Вобан). В потрясаемой борьбою между олигархией и демократией нидерландской республике безупречно-чистый духом отшельник Спиноза создает не только самую последовательную и безусловно разорвавшую со старыми формами религии систему рационалистической метафизики и пантеизма, но и первую подлинно-индивидуалистическую этику с примыкающими к ней политическими трактатами, поучая мудрости государственного управления своего друга правителя республики де-Витта. Философы начинают все громче заявлять свое право „просвещать" монархов и руководить их реформаторской деятельностью. По прежнему презирая „чернь" и не доверяя раздробленному на эгоистические сословные корпорации „обществу", они возлагают все надежды на мудрых деспотов и государственно-бюрократическую машину. Они пытаются превратить государство насильническое и корыстное в силу, идейно направляющую жизнь по пути прогресса. Борьба с клерикализмом, с остатками феодализма, установление некоторой (всегда произвольно-ограниченной) свободы мнений и убеждений, примирение общественных противоречий, заботы о благосостоянии масс, мечта о всеобщем международном мире—вот главнейшие из этих идеалов. Полного единодушия между „учителями"-философами и „учениками"-монархами далеко не наблюдается, да и, при самом искреннем увлечении просвещенного деспота новыми идеями, опыты насильственного облагодетельствования народов „сверху", дают неожиданно-неприятные результаты (достаточно вспомнить судьбу Иосифа II-го). Но покровительство монархов способствует популярности новых идей в рабоЛенном и подражающем двору высшем обществе. Философы становятся желанными гостями в салонах

---

[1]) Очерк философии XIV—XVII в. дан в статье «Дидро и Лессинг» (войдет в 8 вып. IV серии «Собр. сочинений»).

аристократов и финансистов. Книги их читаются и покупаются нарасхват. Бродило „просвещения“ просачивается в глубь общества, и вот именно там, в „третьем сословии“, в еще бесправной, но уже экономически окрепшей буржуазии находят новые идеи своих самых горячих сторонников [1]). „Закон неизбежных логических последствий“ снова блестяще обнаруживается в стремительном развитии философского и политического радикализма во Франции XVIII века. От деизма Вольтера к пантеизму натуралистов, далее к материализму, то скептически-циничному (Ламеттри, Гельвеций, Гольбах), то пламенно-проповедническому (Дидро)—вот путь теоретической философии этой эпохи. А в области политических идеалов—просвещенный абсолютизм Вольтера сменяется сословно-аристократической конституцией Монтескье, затем Руссо провозглашает идею народа-самодержца, Морелли и Мабли ставят вопрос об идеальных формах общественного владения собственностью, а из деревенских низов подымается уже голос Жана Мелье, опрокидывающего в своем „Завещании“ все кумиры сразу, ратующего за полную демократию, коммунизм, свободу женщины и любви. В отдаленной Америке делается удачная попытка осуществить, очищенные от традиционализма, идеалы демократии, разработанные еще религиозными бунтарями XVI—XVII века, а с „берегов Волги и Днепра“ доносится смутный гул последних попыток многомиллионного народа сопротивляться самодержавию и крепостничеству, уже бессознательно формулируя идеал „союза вольных общин“ и возбуждая страшным примером своей героической попытки критическое раздумье над „устоями“ в ближайшем поколении русской оппозиционной интеллигенции [2]).

Новый век начинается в громе великой революции и общеевропейских войн. В результате торжествует везде, в главном, своекорыстная буржуазия, но воинственный цезаризм Наполеона и решительная попытка феодально-католической реакции на некоторое время задерживают полное обнажение классовых противоречий, лежащих в основе нового строя. Либерализм перерабатывается из идеалистически-отвлеченных форм в трезво-буржуазные, но параллельно продумывается глубже великая проблема прав личности. „Демократическая“ форма религии всемогущего государства (Руссо) перерабатывается в более сложный идеал демократии федералистической; англо-американский опыт местного самоуправления оказывает свое оздоровляющее влияние; точнее опреде-

---

[1]) См. ст. «Женщины во Франции XVII и XVIII века» (серия IV, в. 9).

[2]) См. заграничную брошюру Лаврова: «В память столетия Пугачевщины». К событиям русской истории Лавров редко прилагал свою схему. Дух того же по существу построения истории весь в блестящих историко-политических этюдах Герцена о России XVIII—XIX века.

ляются подлинно неприкосновенные права личности (Гумбольдт Бентам, Милль). Но основным вопросом оказывается в новом веке социально-экономический. Политическая экономия, в лице Смита, Мальтуса и Рикардо, еще смешивающих научные задачи с охраной существующего порядка, все же провозглашает труд единственным источником богатства и устанавливает „безнадежные формулы" его непримиримого антагонизма с капиталом. Свобода труда и промышленности оказывается для громадного большинства населения только свободою умирать с голоду. Конкуренция не так легко уравновешивает спрос и предложение, как этого ожидали, из нее рождаются новые монополии, спекуляция взвинчивает цены, общество потрясено хозяйственной анархией, под'емы непрерывно сменяются кризисами, и голодные, безработные толпы бушуют на улицах. С поразительной быстротой совершенствующееся машинное производство выбрасывает на улицу ручных ремесленников, эксплоатация женщин и детей на фабриках грозит вырождением и вымиранием нации. Удешевление продуктов промышленности сопровождается вздорожанием продуктов земледелия, города скучиваются, деревни пустеют, сельское хозяйство развивается гораздо медленнее, да ему уже и места мало в Европе; начинается лихорадочная погоня за новыми рынками, за колониями и территориальными приращениями. Национальности враждебно сталкиваются, а тем временем и угнетенные крупными державами народы требуют самостоятельности. XIX век заполнен сменяющими друг друга полосами войн (1800—1815, 1855—1878) или политических революций (1820—1848): желанный мир и социальная гармония никак не могут быть достигнуты.

Духовная жизнь народов настолько осложнилась, что, кажется, никогда не найдет выхода из безнадежных противоречий. Наука совершает победоносные завоевания во всех областях, но непрерывно открываются новые горизонты, и человечество не может обрести желанную ясность, цельность миропоззрения. Однако, религия упорно не исчезает, напротив, в XIX веке она несколько раз подымается до значения крупной общественной силы и привлекает к себе сердца. Старые религии внутренно очищаются, идут навстречу потребностям времени, то лицемерно, то искренно изменяют свои цвета и оттенки [1]). Дробятся секты, и сама наука принимает иногда догматическо-обрядовые формы (религия человечества Конта). Идея единого человечества воодушевляет умы, но и очарование национального своеобразия в быту и преданиях народных масс порождает причудливые творения романтической школы.

[1]) См. обширные очерки Лаврова об «Американском сектаторстве»; составят 2-й вып. V серии Собр. соч.

Плоть властно требует своей „реабилитации", но, с другой стороны, наука, как культ разума, как будто указывает в будущем на спиритуализацию человека, специализацию его на одной лишь умственной работе, превращение всего существа в громадный мозг. В социальном строе свобода и равенство, как будто, непримиримы, так как ограждение интересов „слабых" неизбежно кладет предел мощи и правам „сильного". Мечта интеллигенции средины века, что войны в развитом „промышленном" обществе станут невозможны, оказалась преждевременным самообольщением, и конец века показал, как лихорадочно растут вооружения, как неизбежно надвигается небывалый европейский конфликт. Работа ученого, все более ответственная, требует от него всего напряжения сил и внимания, становится несоединимою с исполнением каких бы то ни было общественных обязанностей, что порождает общественный индифферентизм как раз среди тех, кто должен бы стоять во главе прогресса. Победы техники над природою, окружив людей искусственной, механической обстановкой, отрывают от здоровой связи с природой, быстрый темп жизни повышает чувствительность и нервность, появляются новые формы болезней физических и психических на почве чрезмерного утончения и извращения потребностей, между тем, как на другом полюсе общества попрежнему царит нищета, голод и вырождение от недохватки в самом необходимом. Искусство, все более утрачивая былую связь с идейно-общественными порывами всей массы, превращается в пустую игрушку, украшение жизни, лишенное всякого серьезного значения. Государственная власть, сохраняющая, несмотря на самые демократические формы, принудительно-насильственный характер, стесняет свободу личности, вмешиваясь иногда и ее интимную жизнь, но вопросы хозяйственного строя попрежнему решаются игрою корыстно-хищных личных интересов. И самая мировая связь, взаимозависимость человечества, об'единенного торговыми путями по морю и суше, электрическими проводами и международными учреждениями науки, религии, искусства,—эта связь, позволяющая нам чуять биение как бы единого могучего пульса жизни на всей земле,—иногда тяготит личность, опутывая ее волю множеством условностей, предрассудков, опасений и направляя жизнь по слишком уж однообразному, устоявшемуся руслу привычных форм „последнего слова цивилизации". Не грозит ли это Европе превращением в новое царство застоя, в мещанский „духовный Китай", о котором с ужасом думали Герцен и Милль?

Если нам нужно сразу узнать, как отвечал Лавров на эти сомнения и вопросы, где видел он *единственный* спасительный выход из положения, синтез здорового наследия исторического опыта, сохраняющий все приобретения *цивилизации*, т. е. *работы*

мысли, и избавляющий человечество от опасности застоя в новой культуре обычая,—можно ответить только одним словом: *социализм*.

Но такой ответ нас не удовлетворяет: мы хотим знать, к какой же ветви социализма принадлежит учение Лаврова, как относится оно к другим социалистическим доктринам, и, главное, как связана была для Лаврова эта „общественная форма" с его постоянно руководящею целью—благом личности и развитием критической мысли? Рассмотрим это подробнее.

V.

Социализм и задачи будущего.

К социализму, как идейному принципу, Лавров совершенно определенно тяготел еще в 60-х годах. Идеал общества свободных и равных людей, освободившихся путем организации всеобщего труда от необходимости бороться за кусок хлеба и сосредоточивших все свои силы на собственном развитии, наслаждении жизнью и победоносной борьбе с природой—вот чем уже тогда был социализм для Лаврова-философа, и, в сущности,—*это* оставалось для него главным в социализме до конца дней. Лавров, вообще, сам любил утверждать (напр., в автобиографии, написанной им для Н. Колубовского), что все основные черты его мировоззрения сложились еще в 60-х годах и далее только совершенствовались и разрабатывались в деталях. Правда, он признавал иногда, что в первую половину своей деятельности (до эмиграции) больше верил в легкую и скорую победу „критической мысли" над всякими переживаниями, в ее историческую силу. „Когда я писал „Исторические письма", я был *гармонистом*, т. е. верил в легкое, безболезненное установление гармонии в личных и общественных отношениях",—признавался он впоследствии. И действительно „Исторические письма" проникнуты беззаветной верой в силу идейной пропаганды и организации „единомышленников", которые смогут не заговором или насилием, а опять-таки только присоединением к себе новых единомышленников вырасти в партию-лавину и смести сразу „старый мир". Проникнута эта единственная в своем роде книга,—которая, как бы ни изменились впоследствии наши взгляды на ее научное значение (до сих пор недостаточно и, главное, не с той точки зрения, как надо, оцененное), навсегда останется выдающимся памятником активно-гуманистического пафоса,—еще и другой характерной для Лаврова мыслью. Это мысль о „тождестве и совпадении справедливости с личной пользой", мысль, что общественное преобразование должно *всех* сделать счастливее, что его следует желать не ради интересов

какого-нибудь одного класса, а ради *всего человечества*. Лавров даже пытается подробно изложить те особые аргументы (в письме V-ом), которые убедят платить „долг народу“, помешать возрастанию страшной „цены прогресса“—гибели „неприспособленных“ и „пасынков цивилизации“, члена *каждой* из основных групп современного антагонистического общества. И большинство, угнетенное борьбой за существование (пасынки цивилизации), и меньшинство, не доработавшееся еще до критической мысли и сознания несправедливости своего привилегированного положения, стремящееся только к полноте личного наслаждения и пользы (дикари высшей культуры, по позднейшей терминологии Лаврова), и, наконец, меньшинство критически мыслящее,—все должны понять, что им самим „выгоднее“ все силы положить на создание гармонических условий жизни, на „воплощение в общественные формы истины и справедливости“ и „развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении“. Разумеется, значительная часть этой аргументации очень наивна, а главное—донельзя рационалистична. Вероятно, к „дикарям высшей культуры“ Лавров и тогда обращался только для успокоения совести, а впоследствии и совсем перестал их убеждать, поняв, что мир в борьбе за идеал неизбежно распадается на два враждебные лагеря. Но в единство „истинных“ интересов интеллигенции и пасынков цивилизации он сохранил твердую веру. В написанном позже (и включенном лишь во 2-е издание, в 90-х годах) XVI письме („Теория и практика прогресса“) Лавров дал очерк реальной борьбы интересов в различные исторические эпохи (очень близкий к схемам марксизма, под влиянием которого он к этому времени уже давно находился) и признал, что интересы „критической мысли“ определенно совпадают с очередною задачею *одной* из борющихся групп—рабочего класса. Но Лавров остался верен убеждению, что только победа критической мысли гарантирует прочность прогресса. Он не считал „пасынков цивилизации“ самих по себе постоянными носителями прогрессивной идеи, напротив, он неоднократно утверждает (напр., особенно ярко в „Переживаниях доисторического периода“), что победа этих „пасынков“ без *одновременного* торжества „критической мысли“ только отбросила бы нас к доисторическому быту. И такая победа представлялась ему реальной опасностью; именно желая избежать ее, он призывал интеллигенцию идти в народ и с народом, чтобы направить на правильный путь бессознательную тягу масс к социальной правде, озарить их стихийный протест спасительным светом критической мысли. Значит, он продолжал признавать „общечеловеческое“ значение социализма, хотя признавал, что осуществится этот идеал победою рабочего пролетариата. И чем короче период насилия в этой победе, тем лучше... „Гармонизм“ прочно

коренился в Лаврове. Он прошел в молодости через увлечение утопическим социализмом, произведения вождей которого знал по подлинникам и первоисточникам. Самое выражение „гармонизм" заключает в себе отзвуки „Новой Гармонии" Оуэна, „гармонии страстей" Фурье, Прудоновы стремления упразднить „систему экономических противоречий"[1]). Первый трактат Лаврова по этике был посвящен Герцену и Прудону... Я уже предвижу вывод читателя: Лавров был „утопический" социалист... Но уже давно в *критическом* социализме потеряло вес прежнее резкое противопоставление утопического социализма научному. *Формально* Лавров, несомненно, не был „утопическим социалистом" в *историческом* смысле этого слова, потому что не был последователем какой-нибудь определенной из старых утопических систем (напр., системы Фурье или Оуэна), он их все продумал критически, находясь под несомненным духовным влиянием своих предшественников в теории „русского" социализма, Герцена и Чернышевского, критикуя эти системы, подобно им, с точки зрения личности. Мало того, Лавров позже стал определенно *марксистом*, по крайней мере, во всех вопросах экономики, социальной политики, тактики, и ортодоксальная группа его последователей, „лавристов", в России называлась иногда также „марксистами". Известно, что эти лавристы-марксисты скоро далеко отошли от учителя, и он с ними разошелся. Но это не важно. Гораздо существеннее отметить, что Лавров „принял" марксизм, как готовую систему, и подчинился его руководящей силе в международном европейском социализме, никогда не пытаясь (по крайней мере, в печати) проверить и доказать подробно, как именно согласуется и логически выводится экономическое учение и социалистическая программа Маркса с одной стороны, и основные предпосылки его, Лаврова, философской и, в частности, исторической системы, сложившейся совершенно независимо и даже до подробного его знакомства с марксизмом—с другой стороны. Об'яснить этот чрезвычайно важный для понимания духовной личности Лаврова и до сих пор почти игнорированный исследователями его идеологии факт тем, что Лавров просто нашел в учении Маркса неопровержимо-научное экономическое и социологическое „дополнение" к своим давнишним философским, этическим, историческим идеям—никак нельзя. Точки резкого расхождения между некоторыми *основными* идеями Лаврова и Маркса—при сходстве лишь в пунктах второстепенных—да и противоположность духовного типа личности самих мыслителей слишком резко бьют в глаза. Неужели правильно другое предположение? Лавров просто

---

[1] В сен-симонизме же Лаврову, конечно, всего дороже была идея оправдания плоти и научной организации.

подчинился влиянию Маркса *не-критически*, не замечая этих противоречий, ибо считал себя слишком „не-специалистом“ в тех вопросах, в которых сильнее был Маркс, и, значит, склеил свою систему из двух плохо приложенных половин. Но, если бы это было так, апостол критической мысли оказался бы повинен в неискупимом грехе против своей высшей святыни, он оказался бы пассивным кумиропоклонником марксизма. Это слишком противоречит всему, что мы знаем о Лаврове. Что же случилось на самом деле? Как подлинно относятся друг к другу философский антропологизм и революционный социализм в миросозерцании Лаврова? В другой статье, подготовляемой мною к печати, я пытаюсь психологически об'яснить процесс „принятия“ марксизма Лавровым и уяснить роковые последствия этого процесса для философии Лаврова и исторических судеб его мировоззрения. При этом я опираюсь косвенно на письмо Лаврова, недавно опубликованное Н. Витязевым на страницах „Былого“,—документ первостепенной важности, приоткрывший нам уголок той великой трагедии самопожертвования, которую пережил Лавров, отдавшись делу революционного социализма не только как идейно разделяющий его принципы, „вольный“ ученый и литературный работник „кабинетного“ типа, но и как связанный с определенными партийными организациями активный деятель в рядах русской эмиграции. Я глубоко убежден—и постараюсь эту мысль обосновать подробно в особой статье,—что в громадной массе статей и брошюр, написанных Лавровым в эту пору его деятельности, он, оставаясь внешне искренним, сознательно урезывал и „выпрямлял“ себя, стараясь всегда выразить не личное мнение, а общие основы международного революционно-социалистического мировоззрения. *Личность* Лаврова, конечно, отразилась и в этой группе работ, косвенно он оказывал колоссальное умственное и этическое влияние на русский и международный социализм, но собственно-оригинальное мировоззрение Лаврова настолько заслоняется в нем обще-социалистической (марксистской) линией мысли, что можно, не рискуя впасть в парадокс, сказать: в статьях „Вперед“, в „Коммуне“, в „Очерках истории Интернационала“, даже в прочих чисто-политических, социалистических, боевых произведениях—очень мало „лавровского“ и кое-что прямо *ему чуждое*. Одною из самых привлекательных, но и злополучных (своего рода défaut de ses vertus) черт Лаврова была его крайняя научная щепетильность и скромность. Он всегда предпочитал промолчать, подождать, отойти, если не был совершенно твердо убежден в своей правоте. Сама его вера в покоряющую силу последовательно-критической мысли завлекала его на этот путь: „Если люди, мне наиболее близкие духовно, думают иначе, значит, я не совсем прав, или моей правде еще воистину не пришло время“,—так приблизительно рас-

суждал он. Несколько примеров поянят вопрос. Лавров-философ прошел сквозь школу критического идеализма; материализм и даже позитивизм представлялись ему системами очень слабыми, и он критиковал их. Но в 60-е годы обстоятельства сложились так, что материализм оказался главным боевым тараном против религиозного супранатурализма и подвергался гонениям, и вот, Лавров почти прекращает полемику с ним. Этическое миросозерцание Лаврова ничего не имеет общего с утилитаризмом, и в „Очерках вопросов практической философии" и в „Современных учениях о нравственности" он обосновывает этику личности и развития, как *особое*, независимое направление[1]). Но утилитаризм и гедонизм с их лозунгами „наслаждение", „польза", „интерес"-добро, были в 60—70-е годы *очередной* боевой формулой, об'единившей молодое поколение в борьбе с аскетической и авторитарно-социальной этикой „отцов",— и вот, Лавров иногда усваивает эту терминологию. Ясно чувствуя недостаточность интеллектуализма, он опирается на идеи „интереса" и „пользы", как связующие сознание с инстинктами, но тот „истинный интерес личности", к которому апеллирует Лавров (как и „разумный эгоизм" Чернышевского), почти ничего не имеет общего с управляющим обычно поступками людей житейским, шкурным интересом, и проблема этического *усилия*, таким образом, не упраздняется, а лишь обходится. Так произошло и с марксистским социализмом. Лавров правильно был убежден, что *общие основы* социалистического идеала могут быть выведены из его критико-антропологической философии. Но в Европе он нашел международный рабочий социализм, как могучее реально-историческое явление. Обоснование движения было иное, цель казалась общей, во всяком случае Лаврову было ясно (и *в этом-то* сказалось его колоссальное чутье, как *историка* и даже *политика-деятеля*), что „придумывать" какой-нибудь „другой" социализм—значит остаться в стороне от *очередного прогрессивного дела*. И он пошел в это дело, стараясь лишь *привнести* в него нечто „свое" и оставаясь, таким образом, вполне верен тому лозунгу, которым он заканчивает свои „Задачи понимания истории": поставь идеал, как личную цель, и отдайся волне исторического детерминизма, чтобы „твое дело или твое воздержание от деятельности вошло неустранимым элементом в строение будущего, тебе неизвестного". Поступить иначе он мог бы только в том случае, если бы не видел в социализме „живого дела"; но тогда бы он не был философом активного прогресса.

---

[1]) Чрезвычайно поэтому странно прочесть в одной из статей, несомненно близко знающего философию Лаврова, П. А. Сорокина, что Лавров и Михайловский были утилитаристами. (См. Новые идеи в социологии, Сборн. № 3, статья Сорокина).

И были пункты, в которых Лавров никогда не уступал „своего“, не соглашался просто поддерживать „общую линию“. Так, совершенно ясно, что Лавров не разделял философских, материалистических основ марксизма и экономического (он же „диалектический“) материализма в истории. С первым он не мог согласиться, как с явно-метафизикой (вспомним его блестящую полемику с материалистами 60-х годов); второму диаметрально противоположна вся его, изложенная нами в этой статье, явно „идеалистическая“ философия истории. Но Лавров не позволил молодому Кудрину-Русанову (Н. „Тарасову“, см. биографию Лаврова в книге Русанова „Социалисты Запада и России“) резко полемизировать с этими идеями Маркса на страницах „Вестника Народной Воли“, считая, что это пред лицом социалистического *единства*—вопросы второстепенные[1]). Упорнее стоял он за два пункта: связь социализма с наукой и определенные этические требования от бойцов за социализм. Два самых резких полемических выступления Лаврова против „молодого друга“—бакуниста (Степняка-Кравчинского) в статье „Знание и революция“ и против Ткачева в „Письме к русской социально-революционной молодежи“ связаны именно с этими пунктами. Лавров не соглашался предать анафеме всю „науку старого мира“ и об'явить знания ненужными для революционера (как сгоряча заявил Бакунин и особенно его молодые русские последователи), ибо социализм был для него одним из последних выводов критической мысли в ее историческом развитии. Лавров не соглашался с принципом—„цель оправдывает средства“ и резко изобличал якобински-деспотические замашки Ткачева. В истории Коммуны Лавров, на ряду с идейной непродуманностью и дезорганизованностью, указывает на непонимание некоторых основных начал социалистической этики вождями Коммуны, как на одну из причин ее не только физического, но частично и духовного поражения. Это не мешало Лаврову признавать необходимость некоторых революционных и диктаторских мер в борьбе с классовым врагом в переходный период. Не буду здесь касаться, насколько он прав в отдельных конкретных примерах, приведенных в той же книге; важнее напомнить, что социалистический переворот он, во всяком случае, мыслил, как нечто, совершаемое огромным большинством населения—и притом умственно и этически подготовленным в организациях партий. Другой вопрос, опять-таки, возможен ли такой переворот. Ниже я еще коснусь представлений Лаврова о самом социалистическом строе, и тогда мы увидим, как далеко вообще шли его мечты. Чуткое и требовательное отношение к социалистической

[1]) В «Задачах» (стр. 34) Лавров об'ясняет ошибку марксизма его увлечением ролью экономики в 19 веке.

этике тесно связано со свободой Лаврова от культа государственности. В этом он ближе к анархистам, расходясь только в вопросе о том, *когда* исчезнет государство, и признавая его необходимым в переходный период. Наконец, уже отмеченное нами стремление: связать социализм с прогрессом в области мышления и нравственности—побуждало Лаврова усиленно звать интеллигенцию вступить в его ряды, ради своих же интересов; а бережное отношение к интересам живого поколения и особенностям развития родины сделало его „народником" в тесном смысле, сторонником союза пролетариев с крестьянами, города с деревней, промышленности с земледелием, уберегло его от узкого „индустриализма", свойственного правоверным марксистам. Характерно, что собственно на „народнические" темы Лавров писал очень мало, и опять не „свое", а только „общее". Он никогда не был особенным ревнителем идеи самобытности и „особого пути" развития России. Противопоставление России Европе не прельщало его именно потому, что он, как историк, очень ясно сознавал условность понятия „Европа" и тщательно отличал различия в судьбах отдельных европейских государств и наций. Как одно из таких государств, конечно, более резко-отличное по типу и уровню культуры, он рассматривал и Россию, отмечая в „Задачах понимания истории" те уклонения от типической схемы общественного развития, которые характерны для московской (стр. 213, ср. Важн. мом., стр. 334) и петербургской Руси (стр. 327). В этом признании своеобразия исторического процесса в каждой стране, невозможности уложить его в какую-нибудь непогрешимую, универсальную схему и заключается, ведь, собственно, здоровое, научное зерно „народнической" философии истории, воспринятое и разработанное идейными преемниками Лаврова, далеко отошедшими от специфически-„народнических" идей 70-х годов (см., напр., статьи В. М. Чернова: „Из практики социалистического движения в отсталых странах", „Типы капиталистической и аграрной эволюции", „Марксизм и славянство"). При этом остается совершенно открытым вопрос, насколько „своеобразие" развития зависит от „*национальных*" особенностей. Лавров очень осторожно относился к национальности, как историческому фактору, и постоянно возвращаясь к этому вопросу, предостерегал от преувеличения значения национальных особенностей и идеализации их. Однако, совершенно отрицательно он к национальным особенностям не относился. И в этом вопросе он под конец жизни несколько пошел по „общей линии", сознавая опасность разгоревшегося национализма и важность интернационального единения для рабочего социалистического движения. Самую резкую формулировку почти в космополитическом—или, выражаясь современной терминологией, *пролетарски*-интернационалистическом духе—он дал в примеча-

ниях к „Сущности социализма“ Шеффле. Но это опять „чуждая“, усвоенная извне тактическая формулировка. Научные статьи Лаврова показывают в нем неизбежное сознание важности и положительной ценности национальных различий (см. „Исторические письма“ гл. XI и многие места в „Задачах“), правда *не самих по себе*, а как неизбежной и естественной почвы идейного развития коллективности. Национальность—*форма*, которая может быть заполнена и прогрессивным и реакционным содержанием; насильственно разбивать эту форму не надо, хотя иногда Лаврову казалось, что она сама исчезнет в будущем, и об этом он старался не особенно жалеть, хотя сейчас любовался гранями разных форм и горячо любил ту форму, в которой ему самому пришлось сложиться—родину, Россию. Был ли он прав в выводах о неизбежном „растворении“ национальных форм в человечестве, так как иначе они всегда будут мешать единству жизни, покажет еще будущее. Во всяком случае, судьбу идеи национальности,—как отдельного от государства („экс-территориального“, по терминологии О. Бауэра и М. Ратнера) принципа, уживающегося и даже необходимого в настоящем интернационализме, еще рано считать решенной [1]).

Но для Лаврова в вопросе о „путях развития России“ центр тяжести лежал не в национальных, а в социальных особенностях. Лавров был совершенно чужд идеализации социально-экономических и политических форм, восторжествовавших в „Новой Европе“. Он ценил лишь светский характер новой цивилизации в противоположность церковной опеке мысли в Средние Века. Но политические и социальные формы средневековья (особенно позднего) вовсе не казались ему *сами по себе* обреченными на уничтожение, как „отсталые“ и „реакционные“. И наоборот, ни денежное хозяйство, ни крупное производство не были для Лаврова сами по себе явлениями прогрессивными, а лишь фактически восторжествовавшими формами эволюции, осуществлением одной из нескольких (и далеко не лучшей) возможностей порубежного периода. Идея универсализма, в наивных формах средневековой мечты о „мировой монархии“, сохраняющей автономию подчиненных единиц (что так ярко выражено Данте, ревнителем одновременно и городской итальянской свободы, и такой монархии) была, конечно, для Лаврова лишь „низкой степенью высшего типа“ общежития [2]). По сравнению с ней, идеология хищнического, quasi-„национального“

---

[1]) Лавров даже пытался выяснить вклад «славянства» в дело прогресса, разумеется, не в духе славянофилов, а скорее приближаясь в этом к Бакунину («вече и сеймы», радикализм религиозной мысли, идея терпимости). См. указ. выше статьи.

[2]) Придерживаюсь терминологии Н. К. Михайловского, развивавшего те же идеи—терминологии не чуждой самому Лаврову.

государства XVI века была регрессом, хотя, по сравнению с *реальностью* средневекового феодализма и маскарадных типов „Священной Римской Империи", оно и было кое в чем „выше". Начала народного представительства и федерализма малых общин-городов и попытки урегулировать экономическую жизнь в интересах трудящихся в средние века тоже были симпатичнее Лаврову, чем режим абсолютизма и безудержная конкуренция капиталов. Лавров не делал отсюда выводов в духе Сисмонди, Карлейля, Шмоллера, христианских социалистов, пытавшихся проповедовать возврат к средневековым формам, искусственное охранение или насаждение их. Но он хотел учесть опыт средневековья, при разработке идеальных форм социалистического хозяйства, чтобы предохранить его от новых противоречий и „облегчить роды" социализма в отсталых странах.

Требуя бережного отношения к разнообразным формам жизни людей, Лавров мог последовательнее, чем кто-либо, выступить противником колониального империализма и „цивилизаторства". В книге „Цивилизация и дикие племена" он восстает против европейского самовластия над „дикарями" и „отсталыми", не только из соображений гуманности и обличения капиталистических хищничеств, но и принципиально: он отрицает за европейцами право насильственно навязывать другим расам свою „культуру", которая так еще во многом несовершенна и похожа на „культуру беспозвоночных". Задача прогресса—мирно привить дикарям истинную, *человеческую цивилизацию;* а это возможно лишь при условии любовного изучения их форм жизни и освобождения тех „лучших возможностей", которые заключаются в их быту и верованиях. Это звучит очень наивно и туманно, но Лавров, несомненно, коснулся здесь какой-то большой и вечной правды, вдохновлявшей Руссо, Льва Толстого и Байрона (в поэме „Остров").—правды, весь страшный смысл позднего осознания которой мы начинаем чувствовать теперь, когда европейская культура окончательно обнаружила себя в мировой войне. как культура господствующей и хищной „белой расы", а подлинно обще-человеческая цивилизация опять стала *задачей,* для разрешения которой надо лучше знать, сильнее любить, не исключая из этой любви и „Восток", и „дикаря", и „отсталого", но давая им возможность внести *свою* лепту в строительство такой цивилизации. Как много „ветхого человека" оказалось в социалистах господствующего толка, „научно" обрекавших на гибель этих „дикарей" и „отсталых" [1]).

---

[1]) Во избежание недоразумений, спешу оговориться, что эти мысли отнюдь не побуждают меня сочувствовать «восточной политике III Интернационала», который, «упершись в истину... затылком» (выраж. Михайловского о Спенсере) старается освободить «Восток», подгоняя его под шаблон коммунистического рая.

И еще в одном вопросе, обычно слишком механически включаемом в социалистические программы, а на деле остающемся очень „в загоне“, сказалась ярко личность Лаврова—в вопросе женском. Лавров был убежден, что только социализм окончательно освободит женщину, но он требовал от социалиста—увы, столь редкого на деле проведения в жизнь *теперь же* (по крайней мере, в среде единомышленников) новых начал отношения к женщинам, как к достойным и равноправным товарищам. Лавров считал (см. статью „Женщины во Франции XVIII века“), что такое отношение—показатель и условие высокого уровня цивилизации, что как только женщин начинают презирать и оттеснять от духовно-общественных интересов, сейчас же падает и культура „мужская“. Воцаряется животная грубость, а женская хитрость и чувственность жестоко мстит за унижение (см. „Средневековый Рим в эпоху Феодоры и Марации“), Лавров сознавал, что женщина умеет вносить в работу мысли и цивилизации нечто „свое“, новое и ценное и был в этом, конечно, настоящим *русским* революционером, ясно видя на истории борьбы за свободу и самосознание своей страны, как много она обязана женщинам. В отношениях к женщинам Лавров был настоящим рыцарем, переписка и личные беседы с ним русских учащихся за границею женщин и эмиграток являют нам образец самой возвышенной дружбы „равных, но разных“. Это подлинное предвосхищение будущего типа общежития.

Относился Лавров с большим вниманием и к вопросу о судьбах молодого поколения при социализме, к вопросам воспитания. Пропагандист и педагог по призванию, прошедший школу мысли в 60-е годы и написавший тогда несколько педагогических статей, он никогда не отделял „этики“ от „социологии“, „внешних“ перемен от „внутренних“. Он считал победу социализма обеспеченной лишь в том случае, если переворот будет подготовлен организацией людей „нового мира“ не только в политической, партийной сфере, но и в создании всякого рода „бытовых“, хозяйственных и культурных ячеек будущего общества. И в этом он умел перенести в „научный“ социализм лучшее наследие утопистов. Отказавшись от организации коммуны старого типа, большинство социалистов стали слишком уж внешне понимать неизбежный переворот, сводя его к „захвату власти“. Для Лаврова социализм был новым типом культуры (ступенью „цивилизации“, по его терминологии), духовно и организационно рождающимся уже в рамках современного общества. Потому-то он и был таким ярым противником всех заговорщических, диктаторских, карьеристских, слишком „профессиональных“ замыслов в рядах партий, видел в них гибельное „переживание“ старого мира, затрудняющее действительную победу социализма. Можно сказать, что и противником анархизма Лавров был потому, что предпочитал

открытое и сознательное (необходимое в интересах победы дела) признание государственности (и внутри-партийной дисциплины) немедленному *словесному* провозглашению абсолютной свободы лица, которое у людей, каковы они теперь есть, и в нынешней обстановке—немедленно приводит к возвращению прогнанной в дверь природы „через окно" случайного самовластия и кружкового пропапола [1]).

Социализм представлялся Лаврову строем, охватывающим и обновляющим всю жизнь человека. В примечаниях к книгам Шеффле и де-Папа Лавров больше всего старается предостеречь от смешения „переходного периода" с „конечной целью". В представлении о неизбежных в первое время несовершенствах он готов был на всевозможные уступки (кроме пожертвования „наукой" и понижения „этики"), иногда даже шел в этих уступках слишком далеко, мирясь с такими проявлениями „диктатуры", которые *ему* лично никак не могли быть симпатичны, а теперь, пожалуй, прямо могут быть признаны вредными для конечной цели (напр., „обуздание" побежденной буржуазии [2]). Зато конечная цель представлялась ему, как общество совершенно свободное, в котором единственным законом стала добровольная работа каждого для всех и всех для каждого. Анархия и коммунизм (не уравнительный, а „каждому по потребностям") представлялись ему само собой разумеющимся завершением идеального строя в его дальнейшей мировой эволюции. Лавров говорит в этих примечаниях о социализме не как утопист—он чужд „точной планировки" и надуманности утопий; „конец истории" и „суббота суббот" его тоже нисколько не прельщают. Но назвать социализм „примечаний" „научным" тоже вряд ли можно. Идеал Лаврова предполагает такое преображение человеческой природы, такую независимость человека от уз экономической необходимости, такое преодоление эгоистической отдельности индивидуальных душ, что невольно вспоминаются Дантов „Рай", Новый Иерусалим Апокалипсиса, буддийская Нирвана (совершенно у нас превратно понимаемая, как *уничтожение*). Современный фантаст Уэллс попытался нарисовать такое общество в „Днях кометы", близок ему и роман В. Морриса „Вести ниоткуда" [3]). От религиозных идеалов эта мечта отличается допущением неопределенно далекого дальнейшего развития по новому совершенному типу. Может

[1]) См. Задачи, стр. 341—344; об анархистах, стр. 295—300.

[2]) Верою Лаврова в близкое наступление мирового социалистического переворота легко об'ясняется его упорный аполитизм и неправильная оценка «буржуазных» свобод.

[3]) Нельзя не вспомнить также снова «Остров» Байрона и некоторые несравненные места в поэмах Шелли «Царица Маб» и «Возмущение золотого города» (Лаон и Цитна).

быть, полностью такой идеал и неосуществим, но приближаться к нему мы должны пробовать и стараться. Каждая эпоха выдвигает свое ближайшее упрощенное „отражение“ такого идеала и очередною задачею, ставит восхождение на новую ступень к нему.

Лавров, несомненно, „уверовал“ в социализм, как последнее и полное воплощение своего идеала. Но иногда его обуревали сомнения. Историк восставал в нем против апостола новой веры. Сознавая, что мысль не вполне властна над жизнью, он иногда задавал себе вопрос: а что, если опять сорвется? Что, если в результате возникнет только новая „культура“, и личности придется продолжать борьбу с косностью быта? Разве не видны уже теперь в реальных носителях „нового слова“ признаки будущих хранителей догмата и деспотов власти? Развернутся, освободятся одни стороны жизни, но, может быть, заглохнут другие, не менее ценные? И будут ли счастливы все рождающиеся тогда? Кто знает?..

Вот как раз очень характерный пример таких раздумий Лаврова. Он был, несомненно, человек с большим эстетическим вкусом и чутьем, очень любивший искусство, по крайней мере, поэзию. В статьях 60-х годов („Лаокоон“, 2-я из „Бесед о современном значении философии“) он усиленно старался доказать фанатикам „общественности“, что искусство, оставаясь особою ценностью, может служить *свободно* делу прогресса. В заграничном „Опыте“, „Задачах“, „Важнейших моментах“ он признает эстетическую мысль очень важным фактором цивилизации в *некоторые* периоды (напр., в первобытном эпосе, в древней Греции), и даже рассуждения противоположного характера (о расцвете искусства в эпох деспотизма, напр., при Августе, меценатах Возрождения, Людовике XIV), в сущности, сводятся к признанию им *самостоятельности* искусства, хотя его собственно „прогрессивная“ роль при этом явно не дооценивается. Современное искусство Лавров считал вырождающимся в пустую забаву и в „Кому принадлежит будущее“, почти подписался под отходной, ему провозглашенной сухарем-Профессором [1]). А интимно—он очень любил и ценил поэзию до конца, именно поэзию „чистую“ [2]). Неужели же Лавров и эти чувства считал в себе „переживанием“ дворянской или буржуазной культуры? Конечно, нет,—он только опять прятал „свое“, ради „главного“, и внутренно верил, что истинное большое искусство расцветет в социалистическом строе. Даже столь ему несимпатичный, по „мистическим“ тенденциям, символизм конца века он готов был

[1]) Ошибку этих рассуждений Лаврова превосходно вскрыл А. Г. Горнфельд в статье «Будущее искусство». (См. «Русск. Бог.» и «Вопр. псих. твор.». вып. VI).

[2]) Близко знавшая Лаврова в Париже в 80-х годах Е. Е. Флеккель говорила мне, с каким восторгом он декламировал стихи Фета и Полонского.

приветствовать, как поворот к серьезной эстетике от пустого „украшения жизни". Лавров ясно видел, что в самом конце XIX века и в искусстве, и в философии началось что-то „новое", присматривались, он замечал в этом „новом" больше „реакционных", чем „прогрессивных" элементов и остерегался его приветствовать, но ясно видел, что еще возможны всякие „неожиданности", как в хорошую, так и в дурную сторону.

Лавров был цельный человек XIX века, с его историзмом и культом научности, верою в решающее значение социально-экономических форм и в близкое наступление гармонического строя. Но Лавров был и пророком мысли. Он, как его alter ego, русский „молодой человек" в „Кому принадлежит будущее", подал руку пролетарию-Бабёфу, чтобы его поддержать наукой, хотя оффициальная наука Запада, в лице „Профессора", близоруко отшатнулась от социализма и революции, замкнулась в раковину „об'ективности". Но во всем ли до конца поняли друг друга друзья-союзники? Не наступает ли время громче заговорить о „своем", чтобы Бабёф не погубил „и нашу, и вашу свободу"? Что же сказал бы Лавров, доживи он до наших дней? *Надо говорить правду:* „Главное—не уходить из жизни, не рвать нить мысли, не терять чутья исторической задачи,—а побежден только тот, кто признает себя побежденным".

А. А. Гизетти.

Начало и конец истории в учении П. Л. Лаврова.

В заключительной главе своего последнего большого труда по истории мысли Лавров, противополагая „лже-науке“ истинную науку, старается установить также три различных, но взаимно дополняющих друг друга типа истинных ученых: это, во-первых, ученый-методолог, творец новых путей знания, „учитель знающих“, указующий новые цели и создающий новые средства к их достижению, это, во-вторых, ученый-систематик, у которого интерес к гармоническому сочетанию в одно целое всего многообразия современного ему знания преобладает над стремлением к раскрытию частностей и к внешнему их приумножению; это, наконец, в-третьих, ученый-специалист, „концентрирующий свою мысль на отдельном вопросе, как бы выделяя его из организма особенной науки, но исчерпывающий этот вопрос во всех его подробностях и особенностях, оставляя потомкам образец специальной работы, на котором они учатся работать“. Архимед есть классический представитель первого типа; Эвклид воплощает второй; наконец, Аполлоний Пергский, „геометр по преимуществу“, как называли его александрийские ученые—блестящий пример для типа третьего [1]).

Это разграничение, столь типичное для всего стиля мысли Лаврова, звучит, как некий эпилог ко всей его собственной почти полувековой научной работе в одной специальной области, над одной специальной проблемой: в области истории, над проблемой ее истинного смысла. Действительно, среди трех типов ученых, как их очерчивает Лавров, не трудно угадать тот, к которому следует отнести его самого, к которому он явно относит себя сам. Если,—продолжает он,—без ученых первого типа наука не существовала бы, как таковая; если без ученых второго типа „она оставалась бы навеки достоянием самого ограниченного числа высоко-развитых личностей и не играла бы роли в истории человечества“, то „лишь ученые последнего типа извлекают из нее все богатство результатов,

[1]) А. Доленги. Важнейшие моменты в истории мысли. М. 1903, стр. 938 сл. сл.

в ней заключающееся, и выказывают ее, как самую производительную силу человеческого духа" [1]). Не сам ли Лавров, как некогда древний александрийский эрудит, которого он, следуя за Лейбницем, сопоставляет с „нашедшим" Архимедом,—не он ли сам из истории, как науки, стремился „извлечь все богатство результатов, в ней заключающееся", не он ли постоянно отстаивал ее, как „самую производительную силу человеческого духа"? „Понять историю в наше время—значит ясно понять нравственный идеал",—писал он еще в „Исторических письмах" [2]), и именно поэтому он и раньше еще,—задолго до Дильтея, до Риккерта, до Зиммеля—научно-исторические интересы считал наиболее характерными для нашего времени и даже систему образования находил нужным и возможным построить так, чтобы история являлась ее завершением, а вместе с тем и ее обоснованием [3]).

Но если Лавров действительно, в качестве ученого-специалиста, в лучшем, в его собственном смысле, „оставил потомкам образец специальной работы", на котором следует учиться работать, то он же и указывает, в каком дальнейшем направлении эта работа может и должна развиваться: с изменившимся временем, по собственному его учению, заново должен быть пересмотрен и самый вопрос о соответствии того понимания истории, какое развивал он, „элементу жизненности", духу будущего, воплощенному в современности уже не его, а нашей. „Задачи понимания истории"—те же ли, что были во второй половине прошлого века? Сама история, как процесс,—не как historia rerum gestarum, а как подлинные res gestae—под тем же ли аспектом выступает она перед нами, как в свое время перед Лавровым, чаявшим видимого града за ближайшим поворотом исторического пути?

Настоящая статья пытается собрать некоторые данные для решения этих вопросов лишь в одном определенном разрезе, с точки зрения одной частной проблемы. Но зато проблема эта, несомненно, является решающей для всей совокупности вопросов, связанных с философским пониманием истории, и притом такой, которая непосредственно выводит к основным предпосылкам любого стремящегося к цельности мировоззрения вообще, мировоззрения П. Л. Лаврова в частности.

---

[1]) Цит. соч., стр. 943. Ср. также стр. 388 сл.

[2]) С. С. Арнольди. Исторические письма. Изд. 2-е. Спб. 1905, стр. 261.

[3]) П. Л. Лавров. Практическая философия Гегеля. Библиотека для чтения. 1859, кн. V, стр. 49 сл., а также: «Несколько мыслей о системе общего умственного воспитания молодых людей». «Библиотека для чтения», т. CXLVII, № 2, 1858, отд. II, стр. 135: «История есть высший результат всех наук человеческих». Или там же, стр. 141: «Ученик доканчивает свое общее воспитание, сплетая его в венец истории».

Сам Лавров прекрасно это видел. Неоднократно возвращаясь к определению задач философии истории, он постоянно подчеркивал, что философское понимание истории, в отличие от научного ее понимания, есть стремление понять историю, как одно „целое". Правда, в более ранних своих работах Лавров отводил философии истории задачи, как будто, более скромные. „При современном состоянии знаний,—писал он в 1863 г.,—вовсе уже не относится к науке отыскание единства в истории всего человечества", и хотя философия, „вплетаясь во все отрасли человеческой деятельности, как требование *единства*, (курсив автора), *целости* (курсив наш) и стройности", в сущности, и „составляет из знания науку", но философия истории вполне удовлетворяет этому требованию „единства и целости", когда ей удается понять „жизнь целого общества в данную эпоху" в ее характерных особенностях—и только. „Философия истории,—говорит он в другом месте,—указывает в каждую эпоху, в чем состояла реальная *жизненная мудрость*, т. е. угадывание возможного знания, совершеннейшей красоты, осуществимого идеала человечности" [1]). Таким образом, по этим первым определениям, философия в ее завершающих знание стремлениях по отношению к истории должна ограничиться пониманием части, отдельной данной эпохи, как целого; но это целое не может, в свою очередь, мыслиться, как часть более об'емлющего целого, понятого, как *предмет* и связанного с понятием „всего человечества". Человек, очевидно, еще заслоняет для Лаврова человечество: „антропологическая" точка зрения в философии, не дополненная точкой зрения гуманистической, превращает философию истории в прерывный ряд обобщающих характеристик, не охваченных идеей целого, как целокупного предмета [2]).

Однако, на таком взгляде Лавров, естественно, остановиться не мог. Чем больше углублялся он в проблемы истории, пользуясь своим математическим и естественно-научным образованием только как простой „грамотностью", тем философское „требование единства и целости" все больше и больше конкретизировалось для него, и „жизненная мудрость", которая была для него раньше важна,

[1]) Статьи «Единство» и «Антропологическая точка зрения в философии» в Энциклоп. Словаре. Отд. II, т. I, и отд I, т. V, 1863 и 1862 гг. Перепечатано в Собр. соч., серия I, выпуск II. Птг. 1918, стр. 215, 206.

[2]) Этому, как будто, противоречит то, что говорил Лавров о философии истории в 1860 г. в своих «Трех беседах о современном значении философии» (перепечатано там же, стр. 149); при более внимательном рассмотрении оказывается, однако, что и здесь «единое стройное целое» есть лишь общее определение самого понимания истории,—истории, как знания, а не истории, как особого предмета знания и понимания. (Срав. в особенности стр. 145 сл. и стр. 113).

главным образом, как способ определения взаимоотношений отдельной личности и современной ей общественности, постепенно переродилась в особый критически-осмысленный метод постижения исторической действительности, как особого „мира целей и средств" наряду с миром „причин и следствий". Современность же, правильному ориентированию в которой и должна была служить эта мудрость с ее „угадыванием" возможностей, предстала перед Лавровым совсем в Гегелевском освещении: как текучее единство пережитков прошлого и зародышей будущего; и с этой точки зрения Лавров мог бы дословно повторить вслед за Гегелем данное немецким идеалистом определение современности. Если для Гегеля „философия, занимающаяся истинным, тем самым имеет дело с вечно настоящим", и „в прошлом для нее ничто не потеряно, потому что идея присутствует, дух бессмертен, т. е. он не прошел, и неверно, что его еще нет, но он по существу—есть", то и для Лаврова, в конце концов, все прошедшее и все будущее всегда на лицо в настоящем, и исторически понять современность и с его точки зрения можно только, как необходимое звено, смыкающее в единую и единственную непрерывность все прошлое мира со всем его будущим [1]).

В соответствии с таким оплотнением исторической действительности, для Лаврова, вместе с выяснившимся для него универсальным значением исторического подхода к миру вообще, в силу которого мир, как однократный и непрерывный процесс развития, вполне уподобим миру общей закономерности, и понятие философии истории должно было подвергнуться значительному изменению. Результаты этого уже сказываются в работах, которые отделены от сейчас упомянутых всего только одним десятилетием. Так, уже в 1870 г., в статье, написанной по поводу книг Эдгара Кинэ и Лорана и озаглавленной: „Философский смысл истории", Лавров определенно и уже по-новому указывает, где кончается задача научного понимания истории, и где начинается его „философская задача". „История есть процесс, охватывающий не только прошедшее, но настоящее и будущее". „Научный историк ограничивается прошедшим. Но философское миросозерцание на этом не останавливается и по необходимости строит будущее по аналогиям прошедшего и по задачам настоящего". Выступает ясно задача понять историю, как одно предметно-целое, и попутно для нас выясняется, что, по новой терминологии самого Лаврова, появившиеся тогда же

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Изд. Brunstäd. Lpz. 1907, стр. 125. Ссылки на параллельные тексты Лаврова—дальше. Игра слов, получающаяся у Гегеля от употребления вместо «jetzt» архаического «itzt»=ist, по-русски, к сожалению, непередаваема.

„Исторические письма“, в сущности, должны были бы уже называться письмами „философско-историческими“ [1]).

Этот переход Лаврова на точку зрения конкретной философии истории окончательно обнаруживает, что и раньше Лавров держался „левой“ гегельянства, его шуйцы, лишь потому, что так ему удобнее всего было повернуться в сторону самого Гегеля и туда, откуда он пришел: к немецкой классической этике. В дальнейшем Лавров уже не теряет больше этой широкой перспективы и всю свою научную работу подчиняет так понятой основной задаче. В „Задачах понимания истории“, в этом как бы систематическом указателе к последующим большим трудам Лаврова по истории мысли, задачи философии истории определяются, хотя и более подробно, но, в сущности, так же, как и в работах 70-х гг.: философия истории есть конкретное приложение к истории формулы, позволяющей мыслить весь исторический ряд, как одно сплошное развивающееся целое [2]). Так перед Лавровым с необходимостью встал и вопрос о начале и конце этого исторического ряда.

На первый взгляд могло бы казаться, что это не один вопрос, а по крайней мере два, и притом таких, которые могут решаться независимо друг от друга. Но, конечно, такой взгляд совершенно ошибочен. Начало и конец человеческой истории, как и рождение и смерть отдельного человека, связаны единством проблемы осмысленной жизни: индивидуальной и общечеловеческой, и смотря по тому, как мы относимся, в свете того или иного мировоззрения, к тайне рождения, мы решаем вопрос и о том, что ждет нас после смерти; как, с другой стороны, и проблема происхождения рода человеческого не может не предрешить того, смотрим ли мы на будущие судьбы человечества, как на нечто, что должно быть раскрыто в последнем их завершении, или же как на ряд, потенциально бесконечный, мысль о фактическом пределе которого грубо противоречит всей внутренне оформляющей его структуре.

„Сосуд, что я поднес им—желчи полный“,—говорит о форме исторической жизни рожденный современностью Прометей Вячеслава Иванова.—„И желчь полюбят, и привыкнут жить, из рода в роды, тщась и соревнуя игралища творить, утехи множить. Измыслят

[1]) Ср. Собр. соч. Серия IV, вып. I. Птг. 1918, стр. 68, 85, а также «Философия истории славян». Отечеств. Зап. 1870 г., т. CXC, отд. I, стр. 350 и т. CXCI, отд. I, стр. 116. Здесь особенно интересны замечания о «философском построении будущего для *целого человечества*» (курсив наш). Сюда же следует отнести появившуюся также в 1870 г. известную статью: «Формула прогресса Н. К. Михайловского». (Собр. соч. Сер. III, вып. VIII, стр. 52).

[2]) С. С. Арнольди. Задачи понимания истории. 2-е изд. Спб. 1903, стр. 99, сл., особенно стр. 116 сл., а также «Важнейшие моменты» etc, стр. 919 в формуле «реальны лишь моменты, ее составляющие». Ср. еще: П. Лавров. Опыт истории мысли нового времени. Женева 1894 г., т. I, часть I, стр. 99.

грады зиждить, торговать, воинствовать, художествовать, числить и рабствовать и властвовать—затем, чтоб в шуме дней, в заботах, в сладострастии, в мечтах—забыть о воле бытия прямой и цельной". Именно забвение изначальной „цельной воли бытия" делает невозможным промышление освобождающего завершения, и ряд безначальный превращается с необходимостью в ряд беспредельный, неопределенный, в бесформенность и беспорядок, скрепленные одной только силою—„привычкою жизни". Какова альфа, такова и омега, без альфы нет и омеги, а без них нет и алфавита: нет альфы, беты, гамы; исторический ряд не может быть построен; книга исторического бытия не может быть прочитана, потому что первым словом этой книги было и остается: „В начале".

Но если верно, что альфой определяется омега, то не менее верным следует признать и то, что история может читаться и в порядке обратном: от конца к началу, от последних задач исторической жизни к первому их зарождению и уяснению. Строго говоря, зависимость конца от начала есть только превращенная в необходимость свободная зависимость самого начала истории от ее конца, от того, что мы считаем достойным и оправдывающим весь ее ход завершением ее, и лишь на последней грани бытия раскрывается тайна его возникновения. Прав был Гегель, когда подчеркивал, что в самом факте распада моментов зачатия и результата ярче всего сказывается „бессилие" неосмысленной жизни. Лишь в нераздельной их слиянности, лишь в сознании, что свобода и необходимость—две стороны единой и нераздельной разумности, освещается смыслом и природная жизнь, и жизнь историческая. „Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний"—таково откровение исторического самосознания, которое истолковывал Гегель, и которому вслед за Гегелем учил и Лавров.

Но прежде чем перейти к непосредственному изложению отдельных сторон этого учения Лаврова о начале и конце истории, следует еще отдать себе отчет в той основной трудности, которая связана с самым пониманием исторического ряда, как единого целого. Выше уже было указано, что сама идея такой целостности, говоря отвлеченно, неразрывно связана с применением к исторической жизни категории непрерывности, и можно сказать, что все успехи новейшего исторического знания сводятся к удачному конкретному приложению этой именно категории к таким историческим эпохам, которые являлись как будто живым опровержением ее универсального значения. Для Лаврова, с его математически вышколенным умом, идея исторической и логической непрерывности, так убедительно отстаивавшаяся Гегелем, не могла не быть особенно близкой, и замечательно, что именно математическая анало-

гия служит ему средством к пояснению этого методологического принципа. „Для читателя, знающего математику, можно бы выразить метафорически дело философа в настоящее время,—говорит Лавров о философе истории,—так: он должен найти уравнение кривой линии, проходящей через все точки, поставленные наукой“. „Отыскав ее закон,—продолжает он,—и выразив его уравнением, мыслитель не только удовлетворяет эстетическому требованию стройности, но с большей вероятностью, чем эмпирик, может указать на положение новых промежуточных точек, еще не открытых“ [1]).

В этих еще не открытых промежуточных точках, в самом предположении их необходимого бытия—все дело. Вне гипотезы непрерывности уравнение кривой исторического пути не может быть даже формулировано. Но если так, если каждая точка исторического пути должна быть понята, как неповторяющееся сочетание уже не существующего с еще не бывшим, как всегда единственная в своем роде группировка „переживаний“ (мы говорим теперь—пережитков) „жизненных“ или „живых элементов“ и „характеристических задач данной эпохи“, т. е. прошлого, будущего и определяемого ими исторического настоящего [2]),—то вопрос о начале и конце всего этого пути превращается, как будто, в задачу совершенно неразрешимую.

Действительно, поскольку мы остаемся в пределах рассмотрения какой-либо одной определенной исторической эпохи или истории одного какого-либо народа или учреждения, задача понять этот изолированный ряд, как законченное целое, лишь потому представляется разрешимой, что вопрос о начале данного конкретного ряда или о его конце отодвигается за пределы специальной задачи и предполагается решенным в связи с общим вопросом о порядке событий во времени и о возможности любое событие превратить в некую эру. Но стоит лишь поставить вопрос обо всем историческом ряде в целом, так сказать, об эре всех возможных эр и о конце всех концов, не упуская при этом из виду внутренней сплошности этого ряда,—как тотчас же эта его внутренняя непрерывность вступает в конфликт с самой мыслью об его дискретности, об его законченности. Философ истории стоит лицом к лицу с труднейшей проблемой логики и онтологии: с проблемой синтеза внешне дискрет-

---

[1]) Философия истории славян. Статья I, стр. 350.

[2]) Указать все тексты, в которых Лавровым развивается это учение, почти не представляется возможным: в нашем распоряжении свыше 70 относящихся сюда ссылок, обнаруживающих полную почти неизменность во взглядах Лаврова на этот вопрос. Ограничиваемся указанием на «Историч. письма», стр. 232, на «Опыт истории мысли», стр. VIII, 14 сл. и на «Задачи понимания», стр. 22 сл. Особо следует отметить «Переживания до-исторического периода», целиком посвященные этому вопросу. (Собр. соч. Сер. III, вып. V).

ного с внутренне непрерывным. Проблему эту можно формулировать так: может ли—или, лучше, как может—целое, части которого нигде, в данном случае, никогда, по существу, не начинаются и не кончаются, само существенно начаться или кончиться?

Стоит только вспомнить, что в истории мысли человеческой неразрешимые, как будто, трудности именно этой проблемы приводили, с одной стороны, к все новым и новым попыткам теогонического и космогонического творчества, а с другой стороны, к созданию особых апокалиптических верований, за которыми, кстати сказать, и Лавров признает большое значение „специального толчка к интеллектуальному движению“ [1]), стоит только уяснить себе, что самый вопрос о „концах и началах“ есть один из тех последних вопросов, которые по существу своему не могут не решаться путем сверх-эмпирическим, путем метафизическим, чтобы с несомненностью обозначился весь смысл того пресловутого „позитивизма“, в духе которого яко бы мыслил и действовал П. Л. Лавров. Нет, для позитивистов чистой воды вопрос о начале и конце истории и существовать не может, между тем, как для Лаврова этот именно вопрос предопределяет десятилетия исканий и трудов.

Да будет нам разрешено для начала просто перечислить некоторые из наиболее законченных попыток, сделанных Лавровым в этом направлении. В 1870 г., тогда именно, когда, как мы видели, более или менее окончательно определились для Лаврова его взгляды на задачи философии истории, в работе своей „До человека“ он впервые пытается выяснить также, „чем следует начать историю“ [2]). В 1875 г. он выпускает 1-е русское изд. „Опыта истории мысли“, вторая книга которого носит название „Подготовление человека“. В 1883 г. печатаются его статьи „о низших организмах“, начинающиеся „человеком—царем создания“ и кончающиеся „утверждением царства человека“, как последней задачей исторической жизни [3]). А затем, уже во всех неоднократно упоминавшихся больших трудах Лаврова вопросу о начале, а также о конце истории, посвящается все больше и больше внимания.

К каким же результатам привели его эти многочисленные и обстоятельные исследования? В немногих словах эти результаты могут быть сформулированы так: 1. История начинается тогда, когда рождается сознание свободы. 2. Сознание свободы рождается тогда, когда возможное делается основанием необходимого. 3. Конец истории есть совпадение царства возможности с царством необхо-

[1]) Важнейшие моменты, стр. 824. Ср. также его замечания об историческом значении космогоний (Собр. соч. Сер. III, вып. I, стр. 7).

[2]) Перепечатано в Собр. соч., указ. вып., стр. 5. См. также примеч. редакц. на стр. 15 сл.

[3]) Собр. соч. Серия III, вып. II, стр. 5 сл., 142 сл. сл.

димости в едином царстве всеведения. 4. Смысл исторической жизни заключается в сознательном ускорении ее процесса, в сближении ее конца с ее началом.

Результаты эти могут показаться на первый взгляд несколько неожиданными. Сам Лавров никогда не выражал их такими именно словами. С другой стороны, его „антропологическая“ исходная точка зрения в теории познания явно противоречит таким философско-историческим выводам. Тем не менее, факт остается фактом. Мы постараемся показать шаг за шагом, что именно таковы последние выводы той философии истории, которая не отворачивается с пренебрежением от последних, пусть и лежащих по ту сторону точной науки, вопросов. Что же до несомненного противоречия между основной гносеологической концепцией и философией истории Лаврова, то, кажется, не может быть двух мнений, в каком направлении следует искать центр тяжести всех его построений, и в каких из них вполне достаточно видеть лишь временные, подверженные внешним влияниям, пристройки: гносеология, конечно, первая предпосылка всякого философствования, но, как и всякая посылка, она следует из вывода, а не наоборот.

Итак, прежде всего—вопрос об истинном начале истории. Строго-критический ум Лаврова, мы это видим, ясно обозревал всю сложность вопроса в связи с утверждением непрерывности, как основной категории исторического процесса, и решения он поэтому, естественно, искал в направлении той же непрерывности. Историю следует начать там, где еще продолжается как бы никогда не начинавшийся мировой процесс в целом.

„Минута рождения земли есть единственная, которая служит рациональным началом процессу, в среде которого мы находимся, и который еще не кончился. Процесс этот заключает развитие земли, развитие организмов, развитие человека, как вида зоологического, его историю, как деятеля цивилизации“ [1]. Философ истории, погружаясь в вопрос о начале истории, должен пользоваться самыми прочными и в то же время непрерывными достижениями, явившимися результатом всего исторического процесса до настоящего времени: методами точной науки! В этом смысл всех естественно-научных вступлений, иногда перевешивавших самые произведения, в которые они вводили, всегда предпосылавшихся Лавровым всем его попыткам конкретно представить самый исторический процесс в собственном смысле этого слова. Начало истории непременно должно быть в то же время концом не-истории, и там, где смыкается этот конец с этим началом, следует, в свою очередь, мыслить особое переходное промежуточное царство между миром

[1]) До человека. Стр. 11.

чисто-природным и чисто-человеческим. Так в учении Лаврова создаются особые категории „подготовления человека“ и „кануна истории“ [1]), а вместе с тем определяется и та среда, в которой действительно могла вспыхнуть первая искра исторического сознания.

Не нужно, однако, при этом забывать, что единственным реальным носителем исторической жизни для Лаврова всегда был и всегда оставался конкретный живой человек, и, следовательно, настоящей средой, в реальнейшем смысле слова, в которой могла зародиться историческая жизнь, для него должна была по необходимости быть некая живая душа, в которой впервые пробудилось историческое сознание, как особый факт психической жизни. В поисках этого первого ветхого Адама Лавров и углубился в дебри „естественного состояния“ животного человечества. Началом истории является, таким образом, по Лаврову, некий неоспоримый биографический факт в жизни какого-то неведомого героя, впервые восставшего против всего мира мертвой и живой природы, которую он ощутил, как сковывающую его „индивидуальность“ „среду“. Но и тут еще, во имя все того же начала непрерывности и в согласии со своими общими психологическими воззрениями, Лавров это понятие индивидуального сознания старается раздробить на сферу сознательности и бессознательности, с одной стороны, и полубессознательности, с другой. Вот в этом-то полусознательном-полубезсознательном откровении истинного зачинателя истории и следует мыслить начало истории [2]). Так только, думается Лаврову, проблема начала истории оказывается соизмеримой с проблемой ее конца, который должен был бы совпасть, как мы увидим дальше, с задачей завершенного и по своему об'ему, и по своей точности знания.

Но если место начала истории во времени теоретически найдено, то оно могло быть найдено только потому, что искомым в прошлом является идеал будущего, идеал свободы. История началась, учит Лавров, с появлением на земле первого „интеллигента“; интеллигент же появился тогда, когда осознана или полуосознана была „потребность развития“. Прислушаемся к словам самого Лаврова.

„Вероятно, неисчислимое множество двуногих особей погибло, прежде чем выработались счастливые единицы, способные лучше

---

[1]) Задачи понимания, стр. 136, 143; Важнейшие моменты, Этюд первый стр. 173, 184, 187; Опыт истории мысли, стр. 123 сл., 566 сл.

[2]) Срав. указанные в предыдущем прим. места, а также: Важнейшие моменты, стр. 336: «До истории главною задачею общественного прогресса—задачею, разрешаемою большей частью бессознательно—было создать, в среде общества, где солидарность опиралась на обычай, условия, при которых сделалось бы возможным сознательное развитие личности и сознание ею своей индивидуальности», и еще—Задачи понимания, стр. 52, 340.

мыслить",—говорит Лавров в четвертом из своих Исторических писем. „Это первая, совершенно естественная аристократия между двуногими создала человечество. Наследственная способность или переимчивость—перенесли изобретения этих первобытных гениев на небольшое меньшинство... Существование человечества было упрочено". „Гениальные личности до-исторического человечества додумались", что побежденного врага выгоднее не убивать, а обращать в рабство. „Защита беременной самки, в виду будущего наслаждения или будущей помощи от нее, во время сна, была, вероятно, первым и величайшим делом для нравственного развития человечества". „По личному влечению... критическая мысль выработала промышленную систему разделения работы" [1]. „Первобытные гении", „гениальная личность", „ловкий охотник", „счастливый грабитель"—вот кто путем какого-нибудь „простого и рационального решения" создавал переход от неисторической жизни к „нравственному развитию человечества", к жизни исторической; она же сама начинается тогда, когда „на общество приобретает влияние группа личностей, способных наслаждаться развитием и вырабатывающих потребность развития. Этой группе,—пишет Лавров,—будет здесь присвоено название интеллигенции... Ее дело—переработка культуры мыслью". Таким образом, „усвоение личностью потребности развития составляет характеристический признак вступления этой личности в историческую жизнь". „Тем самым для всех обществ и для целого человечества начало исторической жизни связывается с фактом выработки групп, способных наслаждаться развитием и ощущать потребность в нем" [2].

Закрепим и прокомментируем некоторые пункты: биография человечества подобна биографии отдельного человека. Каждый из нас может рано или поздно вступить в историческую жизнь; так некогда вступило в историческую жизнь и „целое человечество"; как для каждого из нас началом нашей биографии является воспоминание о первом расщеплении нашего мира на противоположность я и не—я, индивидуальности и среды, так и рождение человечества совпадает с моментом осознания „наслаждения" развитием, т. е. с безотчетным различением во внутреннем мире особого рода „возбуждения", связанного с противопоставлением своей особой личной судьбы всему целостному миру. Но как это противопоставление в каждом из нас есть ничто иное, как рождение внутри я „второго

[1] Истор. письма, стр. 51 сл., 53 сл., 152, 156.

[2] Задачи понимания, стр. 27 сл. Ср. также стр. 25 сл., 55, 57 сл., кроме того—Опыт истории мысли стр. 22, 24, 27 и т. д.; Важнейшие моменты, стр. 167, 181, 188, 193 и т. д. Особенно стр. 204: «Развитие, как особенная форма нервного возбуждения» и еще, там же, стр. 215, 336 и passim.

я" („вторичного я",—говорит Лавров) [1]), т.-е. я, как еще не разрешенной задачи, я, как нормы, так и для целого человечества „наслаждение развитием" превращается в „потребность развития", т. е. в некую задачу, которая еще только требует своего разрешения. Ибо в чем проявляется эта потребность развития? Это— „потребность развития мысли путем ее постепенного уяснения и усовершенствования ее методов", это „потребность развития жизни личной увеличением ее последовательности"; это „потребность развития общежития путем воплощения справедливости в общественные отношения, путем укрепления общественной солидарности", потому что, в конце концов, с потребностью развития нераздельно связаны „нравственные побуждения". „Развивать в себе и других силу ума и силу характера, это—добродетель",—так учил Лавров еще в 1860 г. „Развивай сам себя"—такова была „нравственная обязанность", таков был „человеческий идеал", которые тогда же Лавров противопоставлял Писареву и писаревщине [2]).

Отсюда следует, что Лавров, при всем своем интеллектуализме и рационализме, яркие образчики которого приведены выше, последним основанием для определения начала истории полагает не обобщения естествознания, а нравственное убеждение, покоящееся на определенном веровании в истинный смысл всего сомкнутого в единство исторического ряда, в конечное предназначение человечества в его целом. Только потому, что сами методы естествознания являются результатом следования норме умственного развития,— только потому они являются, как мы это уже отметили выше, средством, пригодным для решения проблемы в ее собственном духе, в духе непрерывной целостности. Но отсюда же следует, что все учение Лаврова о начале истории целиком и во всех подробностях зависит от его учения о конце, о нравственном идеале. Ибо,—говорит Лавров,—„нравственный идеал историка есть единственный светоч, способный придать перспективу истории в ее целом и в ее частностях" [3]). Альфа есть омега. Но что же такое она сама?

Однако, прежде чем перейти к анализу этой второй стороны учения Лаврова об истории, как одном непрерывном целом, не лишним будет отметить, во-первых, что уже намеченному основному характеру этого учения нисколько не противоречат те его стороны, которые касаются, чтобы выразиться короче, погибших цивилизаций. Эти, как будто, кончившиеся до наступления конца единой истории отдельные „истории" (во множественном числе), в сущности, не кончились, поскольку мы о них знаем, и поскольку наше

[1]) Важнейшие моменты, стр. 50, 335 сл.

[2]) См. Опыт истории мысли, стр. 27; Собр. соч. Сер. I, вып. II, стр. 141, 177, а также о «саморазвитии» в Важнейших моментах, стр. 120.

[3]) Истор. письма, стр. 260.

знание о них само по себе есть важный исторический факт; гипотетическое же их рассмотрение независимо от нашего о них знания было бы допущением, противоречащим самой его формулировке. По существу дело решается, однако, не столько этими формальными соображениями, сколько усмотрением того, что проблема множества независимых друг от друга исторических систем, хотя бы на той же планете, нисколько не затрогивает внутренней цельности и завершенности каждой из них, рассматриваемой из собственного ее центра, из средоточия ее собственного философско-исторического миросознания.

Во-вторых, следует отдать себе отчет в том, что охарактеризованное учение о начале действительно есть утверждение идеи свободы, как начала истории, и вместе с тем—возможности, как основания необходимости. Слишком далеко завела бы нас попытка обосновать текстами самого Лаврова такое суммирование его взглядов. Между тем, этот пункт особенно существенен и с точки зрения генетической: здесь именно учение Лаврова об истории почти соприкасается с знаменитой формулой Гегеля о „прогрессе в осознании свободы". Но, быть может, анализ уже закрепленных результатов, в связи с дальнейшим очерком взглядов Лаврова на конец исторического процесса, хотя бы отчасти восполнит нам существующий пробел, нуждающийся в специальном исследовании; тем более, что учение Лаврова о свободе и его учение о возможности и вероятности, в сущности, только углубляют его учение о потребности развития.

История началась, мы это видели, с наслаждения развитием и с потребности в нем. „Как только на сцену общественной жизни выступила интеллигенция с ее жаждою развития, даже неопределенною, обнаруживается недовольство наличными формами культуры, и работа мысли интеллигенции направляется на ее изменение". „В интеллигенции преобладает стремление выработать все частности устанавливающейся новой культуры, пока новые проявления потребности развития не вызовут нового недовольства". „Пока в неисторическом обществе не выработалась интеллигенция с ее потребностью развития, до тех пор историческая жизнь невозможна. Как только это имело место, *возможность* (курсив автора) на лицо". „Там, где историческая жизнь началась, она имеет стремление расширяться и развиваться"[1]).

Что означают эти формулы? Они означают, что начало истории есть как бы сознательное отпадение от „вечного круговращения", как говорит Лавров, естественного бытия, есть восстание человека против природы, есть „недовольство", неудовлетворенность тем, что

[1]) Важнейшие моменты, стр. 181 сл.

бывает, что есть, что обычно; это бунт против оков привычки. „Привычка,—говорит Гегель,—(часы заведены и продолжают итти сами) есть нечто, что влечет за собой естественную смерть". (Этот отрывок следует привести целиком, чтобы учение Лаврова выступило во всем присущем ему смысле). „Привычка,—продолжает Гегель,—есть лишенное противоречия делание, в котором сохраняется одна только формальная длительность и в котором может умолкнуть полнота и глубина цели,—как бы внешнее чувственное существование, уже не углубляющееся в суть. Так умирают индивидуальности, так умирают народы естественной смертью". „Так в начале властвовал Кронос, время,—золотой век, без нравственных творений, и то, что порождалось, дети этого времени, поглощались им же самим. Только Юпитер, породивший из головы своей Минерву, и к кругу которого принадлежал Аполлон вместе с музами,—только он победил время и поставил предел его уничтожению" [1]).

Начало истории есть действование под влиянием духа противоречия, в брезжущем свете сознания, во имя должного. Этому учил Гегель, и с учением его, как мы видим, совпадает во всех трех основных моментах почти дословно учение Лаврова. Недаром ценил он так „гегелизм", с самого начала своей работы, именно за его философию истории [2]). И если не о свободе, а о возможности говорит Лавров, то мы сейчас увидим, что и здесь расхождение не столько в существе, сколько во внешней словесной форме. Расхождение же основное между Лавровым и Гегелем в том, что для Гегеля носителем всего исторического процесса является коллективный „народный дух", Лавров же в своем рационализме не знает других существ, кроме отдельных конкретных людей.

Итак, что есть возможность, как категория философско-исторического понимания? Вот как отвечает Лавров в одном из самых завершенных и завершающих своих трудов: „Как только выделение интеллигенции произошло, *возможность* (курсив везде автора) исторической жизни для особи общества уже на лицо. Эта *возможность* обращается *в действительность* лишь под влиянием условий, позволяющих народившейся интеллигенции сделаться исторической силой, и характер этой исторической жизни определяется с этих пор уже не только завоеванием техники, экономическими условиями общественной жизни, но и теми идейными течениями, которые вырабатываются в интеллигенции, и результатами борьбы

[1]) Hegel, l. c., стр. 120, 121.

[2]) Срав. цит. выше статью: «Практическая философия Гегеля», стр. 51 и 53 (особенно об идее «преемственности»-непрерывности), а также «Предисловие к статье Маркса о философии права Гегеля», напис. в 1887 г. и перепечат. в 1906 г. (Спб. Изд. Врублевского, стр. 18).

между этими народившимися течениями" [1]). Это значит, что с появлением людей, действующих во имя своей потребности развития, во имя осознанной нормы и нравственного („развивай сам себя") долга, самый характер действительности меняется в своем онтологическом существе: отныне мировой процесс есть равнодействующая двух разнородных слагающих—слепой стихии и идейного течения и, следовательно, в целом определяется уже не одной только причинной необходимостью, но отчасти также и идейной решимостью. Так, Лавров может утверждать, что „между пониманием истории как процесса, совершающегося в коллективностях личностей, которые ставят себе цели и отыскивают для них средства, и философским представлением о детерминизме всего совершающегося—нет противоречия". Можно принять за исходную точку „необходимый об'ективный процесс",—тогда его высшей точкой окажется „научное понимание истории в ее суб'ективных элементах". Если же мы примем „за точку исхода постановку личностью себе целей, как бы эта личность была автономной" (достойна быть отмеченной эта чисто кантианская точка зрения у Лаврова, особенно это—„как бы") мы придем к „безусловному детерминизму", как к самому зрелому продукту свободного человеческого развития [2]). Свобода и необходимость в своей антиномичности преодолеваются критической точкой зрения, позволяющей Лаврову говорить в философии истории о моменте зарождения свободы, как исторической силы [3]).

Так мы имеем уже и все данные, чтобы перейти от начала истории к ее концу, каким он представляется в учении Лаврова. Конец истории есть для него прежде всего, как уже было отмечено, ее конец в современности, т. е. мысль современности о ее конечных

[1]) Важнейшие моменты, стр. 205.

[2]) Задачи понимания, стр. 104 сл.

[3]) Этими замечаниями мы, само собой разумеется, не думаем исчерпать ни проблемы возможности вообще, ни даже правильной ее диспозиции в мировоззрении Лаврова; нам важно было только отметить, что и для Лаврова, как и для Гегеля, история есть история свободы, а потому для того и для другого поиски начала истории сводятся к поискам откровения свободы в царстве необходимости; только для Гегеля это откровение дано в исторических учреждениях, а потому и в historia rerum gestarum, для Лаврова же в тайниках суб'ективного переживания, и потому—в истории интуитивной. Следует еще прибавить, что Б. А. Кистяковский, посвятивший большую и во многом ценную работу «Русской социологической школе и категории возможности», приведшую его к результату чисто Лавровскому (кантианскому), так основательно не знает Лаврова, хотя и ссылается на него, что одна только история русской науки может быть ему судьей за его измышления об «измышлениях ненаучного характера» русской социологической школы, которую он третирует пренебрежительными кавычками. Работа эта была напечатана в 1902 г. и перепечатана в книге «Социальные науки и право» М. 1916. Ср. по поводу Кистяковского замечания Б. Д. Камкова, Историко-философские воззрения П. Л. Лаврова. Птг. 1917. стр. 18, и особенно—Задачи понимания, стр. 338 сл. сл.

задачах. „Понять историю в наше время—эти слова приводились выше—значит ясно понять нравственный идеал, выработанный лучшими мыслителями в наше время". Но „лучшим мыслителем" в каждую эпоху является тот, кто воплощает „движущие силы будущего", кто на уровне своего века его превышает так же, как каждый век, в силу принципа непрерывности, всегда превышает себя сам. „Судьей настоящего,—говорит Лавров в другом месте,—является еще неосуществленное будущее в его идеалах истины и справедливости", и только это неосуществленное, но осуществимое будущее может явиться началом полного завершения истории, потому что, „если бы настоящее можно было переделывать во имя минувшего, то подобная переделка не имела бы конца, так как за полувековым минувшим восстало бы минувшее вековое, за ним двухвековое и т. д., и т. д." [1]). А разве за полувековым грядущим—невольно должны мы воскликнуть—не восстанет грядущее вековое, за ним двухвековое и т. д., и т. д.? Но в том-то и дело, что мысль о бесконечности времени в сторону исторического прошлого отличается от представления этой бесконечности в сторону исторического будущего: весь смысл такого измерения времени мерою безусловного нравственного идеала, мерою сверхвременного, в том, что оно позволяет раскрыть перспективы не только сверх-природные, какие раскрываются в историческом видении вещей минувших, но и перспективы сверх-исторические—в грядущем. Если нас нисколько не удивляет „прогресс, который доводит шимпанзе до Вольтера", то можно себе представить,—говорит Лавров,—и наступление такого исторического момента, „когда Парфенон и Илиада покажутся мыслящему существу чем-то вроде коралловых рифов и птичьего пения" [2]), т.-е. шаг от естественной жизни к жизни исторической может быть совершен еще раз; тогда история наша сменится таким существованием, по отношению к которому она сама понизится до уровня бытия природного, и о нашей истории с этой сверх-исторической точки зрения можно будет сказать, что наступил ее конец.

Каковы же условия, при которых следует мыслить этот переход от истории к сверх-истории? Для Лаврова эти условия совпадают, как иначе нельзя ожидать, с задачами претворения в историческую действительность идеала истины и справедливости. „Имеем ли мы право отрицать,—так заканчивает он свое последнее крупное произведение,—что в будущем возможна новая историческая культура, проникнутая идеей убеждения; возможно понимание и требование преобладания высших интересов, обусловленное научною иерар-

[1]) Истор. письма, стр. 232.
[2]) Собр. соч. Сер. IV. Вып. I, стр. 88 и 85.

хиею убеждений; возможна солидарность человечества в направлении к об'единению убеждений, как самого энергического мотива к жизненной деятельности?"[1]). Это та социалистическая культура, которая может быть „переработана мыслью" уже только сверхисторической, потому что в этом „зрелом состоянии" общества, представляющем „состояние наибольшей возможной для него солидарности, при возможно большем развитии сознательности в каждом из его членов", человечеству будет открыт путь, „чтобы свободно идти к полному утверждению царства человека над миром"[2]). Правда, говоря об этом завершающем историю „будущем обществе", Лавров признает, что „в настоящее время едва ли не так же трудно составить ясное представление о практических и теоретических задачах будущего периода, как математикам XVI века трудно было представить себе задачи интегрального исчисления"[3]), тем не менее, общее направление ясно: „господство человека над миром" есть осознание человеком всей власти мира над ним. Странно, как будто,—и тем не менее не подлежит никакому сомнению,—что кантианство Лаврова завершается в его спинозизме. Необходимость породила свободу для того, чтобы свобода завершилась в свободно осознанной и принятой необходимости. Гегельянство торжествует и по форме, и по содержанию.

Подводя итог целому, можно сказать: история для Лаврова начинается с осознания антиномии между свободой и необходимостью, она кончается с конкретным осознанием свободы, как необходимости, и необходимости, как свободы, потому что без торжества свободной критической мысли и отдаленнейшем будущем, без полного торжества знания, мы никогда не поймем конкретно, что необходимость есть „свободная необходимость", как говорил Спиноза, и что, с другой стороны, свобода наша заключается не в выборе между „возможностями", а в точном знании, какая из кажущихся возможностей есть единственная, потому что истинная, необходимость. Может ли после этого еще продолжаться история? Ясно, что если и может, то уже не наша, не та, единственный смысл которой в разрешении, возможно скорейшем, основной философской проблемы, проблемы единства теоретического и практического разума.

На этот последний момент, на момент „ускорения" в историческом процессе, здесь достаточно будет только обратить внимание. Проблема ускорения в философско-исторической динамике есть как бы пробный камень, определяющий с наибольшей точностью, к

[1]) Важнейшие моменты, 997.
[2]) Собр. соч. Сер. III. Вып. II, стр. 149, 151.
[3]) Собр. соч. Сер. VI. Вып. VII, стр. 101 сл. сл.

какому разряду следует отнести ту или иную систему философии истории: к типу ли натуралистическому или супра-натуралистическому. То, что Лавров никогда не упускал из виду возможность ускорения исторического процесса и постоянно к этой мысли возвращался[1]), ясно свидетельствует об истинных основах всего учения в целом.

Статья наша преследовала единственную цель: разрушить предрассудок, будто в лице Лаврова мы имеем дело с мыслителем, основы мышления которого лежат на самой поверхности. Философско-историческая проблема, которая была нами с этой целью выбрана, должна была вскрыть все богатство и многообразие мотивов, определявших строй и ход его мыслей. Быть может, более внимательное изучение всего, сделанного Лавровым в области философии и общей теории истории, обнаружило бы, что если современная критика вряд ли может вполне удовлетвориться добытыми им решениями, то не потому, что мысль его порывалась в сферу запредельных вопросов, а как раз потому, что в „утопизме" Лаврова еще сохранилось слишком много „переживаний" робости, столь характерной для всего развития философской мысли во вторую половину прошлого века. Зато сколько несомненных „зародышей будущего" открывается при самой слабой попытке внимательно проследить судьбу хотя бы одной частной проблемы в общем составе его мировоззрения! В чем могла бы яснее сказаться „производительная сила" человеческого мировоззрения, а вместе с тем—и вся сила и все значение мысли этого самого крупного из русских рационалистов.

А. З. Штейнберг.

---

[1]) Истор. письма, стр. 60, 241. С. С. Арнольди, Цивилизация и дикие племена. Спб. 1903, стр. 242; Собр. соч. Сер. III. Вып. II, стр. 143; сер. VI. Вып. VII. стр. 40; особенно—Важнейшие моменты, стр. 117 сл. и 184.

П. Л. Лавров—историк и философ математики.

Двадцатилетняя годовщина смерти П. Л. Лаврова пробудила во мне несколько воспоминаний о давно прошедшем.

Вспомнилось прежде всего лето 1882 г., проведенное в Париже, когда, благодаря замечательной русской женщине, Софии Васильевне Ковалевской, я имел удовольствие познакомиться с Петром Лавровичем, провести около часа в его небольшом, загроможденном шкафами с книгами, кабинете на rue St.-Jacques, 328, выслушать несколько его соображений об отношении между теориею чисел и алгеброю целых полиномов. Припомнилась та настойчивая энергия, с которою он, во время этого свидания, убеждал одну нашу общую знакомую, женщину-врача, отправляющуюся в Болгарию, приступить и там к пропаганде социализма. Вспомнилось затем то впечатление, которое за несколько лет до этого личного знакомства произвело на меня чтение его небольшой статьи, помещенной в „Знании“ 1874 г.: „Опыт истории мысли“, программы того труда, которому он посвятил значительную часть своей жизни. Уже первые страницы статьи, на которых Лавров ставит задачу критической мысли человека, поразили меня, заставили много думать и надолго врезались в память. И чем более я читал и вчитывался в эту статью, тем более она мне нравилась и своим содержанием, и своим отчеканенным стилем. Каждая фраза или сообщала новый исторический факт, или давала ему новую, неожиданную оценку, или содержала в себе глубокую мысль. Восторженный поклонник принципов свободы, равенства и братства, провозглашенных Великою Французскою Революциею 1789 года, я тем не менее, и именно потому самому, был поражен тем значением, которое Лавров придал сравнительно с нею восстаниям русских крестьян—Пугачевщине и Гайдамачине. Работа мысли, вызванная этим удивлением, может быть, более, чем что-либо другое, способствовала пробуждению и развитию во мне интереса к социальным и экономическим вопросам, никогда уже затем не ослабевавшего. Запал, наконец, на долго и интерес к явлениям исторической жизни славянских народов, на которых с любовью останавливается Лавров. В исторических сочинениях, которые до тех пор приходилось

читать, истории славянских народов,—даже истории Польши,—отводилось ничтожное место, и война алой и белой розы, войны за австрийское и испанское наследство оттесняли на задний план историю богомильства, гусситства, временного торжества реформации в Польше, уступившего место той католической реакции, которая надолго наложила свой роковой отпечаток на идеологию польской интеллигенции и на историю несчастного, талантливого польского народа.

Вспомнилась, наконец, и зима 1873—1874 г., одна из достопамятнейших онох в истории русского революционного движения. В 1874 г. я кончал курс физико-математического факультета в Петербургском университете и был увлечен работою над диссертацией из области геометрии многих измерений. Тем не менее, нельзя было не интересоваться и тем, что происходило кругом, в пространстве трех измерений: борьбою за республику во Франции, ростом германской социал-демократии, борьбою течений в студенческой молодежи Петроградского университета. Работа оставляла немного времени и для того, чтобы знакомиться с наиболее популярными среди студентов книгами. Такими были в особенности две книги: В. В. Берви (Флеровского)—„Положение рабочего класса в России" и „Азбука социальных наук". Первая из этих книг рисовала тяжелое положение трудящихся масс России, вторая знакомила с социальными воззрениями передовых западно-европейских мыслителей. Блестящие речи Лассаля, только что появившиеся в русском переводе, возбуждали желание не только „мыслить", но и „бороться" за социальную справедливость. Этим книгам и я лично обязан многим, и они в большой степени определили и мои социальные и политические симпатии, и характер моей общественной деятельности. Но кроме этих книг большою популярностью пользовались „Исторические письма" Лаврова и „Государственность и анархия" Бакунина. На меня лично первая книга произвела сравнительно небольшое впечатление, и вполне отрицательным было мое отношение ко второй. Но бо́льшая часть мыслившего или только читавшего студенчества разделялась в зиму 1873—1874 на два лагеря—лавристов и бакунистов. Два вопроса вставали и разделяли студентов: *что делать* и *как делать*. На вопрос: *что делать* одни (будущие кадеты) отвечали: дать подрастающим поколениям трудового народа возможно скорее и возможно лучшую школу, работать в земстве, отстаивать там интересы крестьянства и приучать его отстаивать и бороться за свои интересы. Другие,—и главным образом под влиянием П. Л. Лаврова,—выдвигали на первый план пропаганду социализма, тогда как бакунисты, увлеченные лозунгом своего учителя: „Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust", верили, что энергичная агитация в народе легко

подвинет его на бунт, на разрушение государства, и что творческие силы освобожденного народа водрузят на развалинах государства знамя анархии. Не менее резко разделял нас и вопрос: *как делать*. В то время, как одни (и здесь лавристы мало отличались от своих правых соседей) не могли порвать с лучшими этическими традициями, воспитанными всею жизнью и мыслью человечества, с отвращением к крови и обману, бакунисты (влияние типичного представителя их Нечаева было еще заметно и в начале семидесятых годов в Петроградском университете) считали, что цель оправдывает средства [1]). Эта рознь среди молодежи была отзвуком борьбы, которая велась за границею между Бакуниным с одной стороны, Марксом и Лавровым с другой. Не одно различие в темпераментах вызвало эту борьбу,—она обусловливалась и серьезным различием в философских взглядах. Философское мировоззрение трех вождей революционного социализма имело одну и ту же исходную точку—левое течение в гегелианстве, имевшее, как показывают переживаемые нами события, мировое историческое значение. В истории этого течения знаменательною эпохою является начало сороковых годов. В 1841 г. появилась „Das Wesen des Christenthums" Фейербаха, в 1843 стали издаваться „Deutsch-französische Iahrbücher", журнал, програмною статьею которого является переписка между Фейербахом, Руге, Марксом и Бакуниным. Лавров в эти годы кончил курс в Артиллерийском училище и начал свою преподавательскую деятельность там же, и впечатление, вынесенное им в эти годы, когда, вероятно, слагалось его философское мировоззрение, было прочным и продолжительным. Но, в отличие от Маркса и Бакунина, Лавров во многих существенных пунктах освободился от исключительного влияния Фейербаховского материализма и антропоцентризма [2]). На него, повидимому, не меньшее влияние оказали позитивизм Конта и Герберта Спенсера эмпиризм Джона Стюарта Милля („Логика" Милля, изданная в 1865 году под редакцией Лаврова, появилась в 1843 г.).

[1]) Общий теоретический вопрос должен был решаться перед 8 февраля 1874 г. в виде практического вопроса: дозволительно ли деньги, пожертвованные на бал в пользу бедных товарищей, обратить на издание революционных брошюр. Мне пришлось почти одному тогда выступить против большинства студенческой комиссии, устраивавшей бал; во главе этого большинства стоял студент Грацианский, потом присяжный поверенный. Покойный талантливый профессор-юрист Н. М. Коркунов занимал между нами неопределенную среднюю позицию.

[2]) Свое отношение к материализму Лавров выразил в словах: «Чтение учебника геометрии, хороших мемуаров физики и химии, хорошего критико-исторического исследования, логики Милля и т. под. несравненно действительнее против всех фантастических мировоззрений, чем «Kraft und Stoff» Бюхнера (Очерк истории физико-математических наук, § 26).

Наконец, на Лаврове,—как справедливо указал проф. Масарик, один из тех замечательных людей, которых крупные исторические события последних лет и воля народа выдвинули на видное и заслуженное место президента молодой славянской республики, в своей книге: „Zur russischen Geschichts—und Religions philosophie“ 1913),—отразилось и влияние критической философии Канта. Категорический императив немецкого философа преобразовался у русского социалиста в долг мыслящей, критической личности. Эти разнообразные влияния дали Лаврову возможность беспристрастно относиться к сочинениям философов различных школ. Примером является прекрасное предисловие к „Логике“ Милля. В нем, на двадцати пяти страницах, тем же своеобразным сжатым стилем, в глубокообдуманных выражениях, обрисованы заслуги и направления тех мыслителей, которые, по мнению Лаврова, являются единственными самостоятельными творцами логики: Аристотель, Декарт, Бэкон, Кант, Гегель, Тренделенбург, Гершель, Милль. Все имеют недостатки, ни один не обнял во всей ее полноте задачи логики, никто из них не нашел того философского принципа, который должен слить эклектически, соединить органически три великие отрасли логики, которые были намечены еще Аристотелем: *реальную* логику (теорию вещей, единственный смысл всего сущего), *формальную* логику, признающую законы мышления, и, наконец, логику, разработанную Гершелем и Миллем—*индуктивную* логику (теорию законов знания). Только тогда невозможен будет тот хаос, который теперь представляют сочинения по логике, невозможно будет противоположение формальной, реальной и индуктивной логики, но будет одна человеческая логика, наука того отправления, которое человек считает наиболее человеческим,—наука разумной мысли.

В мою цель не входит характеристика философского мировоззрения Лаврова в его целом, и я ограничусь только одним, но весьма существенным вопросом гносеологии—вопросом о происхождении и достоверности геометрических аксиом. Именно на этом вопросе, однако, ясно выразилось эклектическое направление мысли Лаврова и его критическое отношение к популярным в то время материализму и эмпиризму.

Вопрос о независимости от опыта (трансцедентальности) геометрических истин и обусловливаемой этою независимостью их абсолютной достоверности был, подобно другим основным вопросам философии, предметом оживленных споров у греческих метафизиков конца пятого и начала четвертого столетия. Он явился, как один из частных вопросов, входящих в общий вопрос о сущности знания и о критерии истины. Постановка этого вопроса критической философии явилась естественным следствием той оживленной борьбы, которая велась, повидимому, в Пифагоровской школе между двумя ее

направлениями, одно из которых об'являло первоначалом числа, т. е. множество, другое—элеаты, единство. След этой борьбы мы имеем в знаменитых логосах (апориях) Зенона Элеатского. Диалоги Платона: Парменид, Протагор, Теэтет, Менон—знакомят нас и с этою борьбою метафизических учений, и с разнообразными решениями вопроса о происхождении достоверного знания вообще, и о происхождении истин геометрии в частности. В то время, как Протагор давал сенсуалистическое решение вопроса о происхождении математических истин (на это указывает, кроме общего направления его философии, характеризуемого так называемым Homo-mensura предложением, и дошедшая до нас его фраза: прямая линия и круг касаются не в одной точке). Платон в своем диалоге „Протагор“ подвергает критике сенсуализм Протагора и в диалоге „Менон“ об'являет математические истины трансцендентными, заложенными в человеческом духе и одинаково очевидными, как для молодого раба, не учившегося геометрии, так и для ученого геометра. В XVIII веке по тому же вопросу снова возникла полемика между рационализмом Лейбница и эмпиризмом Локка. Наконец, тот же вопрос был предметом оживленного спора между последователем критической философии Канта, в основании которой лежит априорность математических аксиом, английским философом и историком мысли Узвелем [1]) и последователями английского эмпиризма Локка и Юма—Джоном Гершелем [2]) и Джоном Стюартом Миллем. Милль подробно остановился на этом вопросе в своей „Логике“ [3]), и Лавров, не разделяя взглядов Милля, счел нужным дать подробное изложение своего отношения к этому вопросу в особом приложении к I тому редактированного им перевода под заглавием „математические представления и математические понятия“. Можно характеризовать взгляд Лаврова, сказавши, что его полемика против эмпиризма Милля составляет коментарий к первой половине известного положения Канта: „Так начинается всякое человеческое познание представлениями, переходит к понятиям и кончается идеями“ (Критика чистого разума. Элементарное учение, 2-я часть, 2-й отдел). В то время, как Милль говорит, что „предметы геометрии суть копии с точек, линий, кругов и квадратов, которые известны на опыте“, что „когда мы думаем о геометрических предметах, мы думаем о совершенно таких же предметах, какие мы видели и осязали

---

[1]) The philosophy of the inductive Sciences founded upon their history. 1858. Первые два тома носят название «Истории научных идей», третий—«Возобновление нового органона».

[2]) Discourse on the study of natural philosophy.

[3]) Система Логики. Часть I и II. Кроме перевода под редакцией Лаврова, на русском языке есть другой перевод—проф. В. Н. Ивановского.

со всеми соответственно принадлежащими им свойствами", что „законы чисел, законы геометрии не отличаются от законов физики", Лавров, напротив, резюмирует свои взгляды в следующих *пяти* предложениях:

1) *Представления* расстояния и числа, как собрания единиц, имеют чисто эмпирическое начало.

2) *Понятия* о расстоянии и о числе, как о собрании разных единиц и в то же время совокупности других чисел, получаются процессом обобщения из представлений, но заключают в себе *более*, чем дает наблюдение.

3) Понятие о расстоянии строится, и понятие о числе составляется, как совершенно точные предметы мышления.

4) Из понятий о расстоянии и о числе выводятся *точные* истины науки *построенных* геометрических форм и *составленных* в мысли числовых форм. Эти формы действительно существуют со всеми свойствами, потому что они строятся и составляются нашею же мыслью.

5) Прилагая к реальным предметам и явлениям истины, выведенные для построенных геометрических форм и составленных в мысли числовых форм, получаем лишь приблизительную, гипотетическую истину, требующую поверки.

Передача аргументации, на которой основаны эти положения Лаврова, и ее анализ должны были бы составить предмет особой статьи, и поэтому я ограничусь здесь только некоторыми общими замечаниями. Проф. Масарик в своей вышеупомянутой книге характеризует Лаврова, как сильный критический ум, и в то же время укоряет его в недостатке конструктивного мышления. Мне это замечание кажется весьма верным; оно подтверждается и слабостью тех его работ, в которых он пытается построить картину будущего общественного строя. Оно подтверждается и рассматриваемою нами теперь статьею. Критика эмпирического взгляда, смешавшего *понятие* и *представление*, дана Лавровым убедительно и ясно. Правильно также положение 5, которое формулируется в настоящее время в виде определения геометрии, как гипотетически-дедуктивной науки. Но в то же время Лавров не дает никаких доказательств своему предложению 4-му, по которому для построения геометрии и арифметики достаточно понятия о расстоянии и о числе. В особенности понятие о расстоянии является совершенно неопределенным. Новейшие работы итальянской школы и проф. Гильберта в его „Grundlagen der Geometrie" показали, какие *отношения* между вещами трех сортов должны быть положены в основание той системы, которая может быть применена к геометрии нашего опыта,

в которой вещи этих трех сортов суть: точки, прямые, плоскости[1]).

В том же 1865 г., в котором появился перевод „Логики" Милля со статьею Лаврова, посвященной одному из вопросов философии математики, Лавров прочел в Артиллерийской академии курс лекций по истории физико-математических наук, результат продолжительного изучения этого интересного отдела истории мысли человечества. Этот курс лекций был напечатан под заглавием „Очерки истории физико-математических наук" в двух военных журналах того времени: „Артиллерийском Журнале" и „Морском Сборнике". Этот труд положил начало работам по истории мысли человечества, которая затем, втечение всей жизни, была любимым предметом занятий Лаврова, и в результате которой появилось несколько томов.

План сочинения „Очерк истории физико-математических наук" был задуман весьма широко. В физико-математические науки включил Лавров не только механику и астрономию, физику и химию, но биологию, анатомию и медицину. Вместе с тем, Лавров отводит в своей истории большое место и истории математики. Таким образом, его история об'единяет цикл наук, значительно более широкий, чем „История индуктивных наук" Уэвеля, появившаяся в тридцатых годах XIX столетия.

Широко охватывая историю по предмету, Лавров рассматривает историю широко и по времени. Как видно из лекций „О влиянии развития точных наук на успехи военного дела и в особенности артиллерии"[2]), он был убежден, что будет иметь возможность говорить о Монже, Фуркруа, Бертоле и других главных деятелях „великого союза между наукою и военными потребностями Франции" во время Французской Революции. Но высылка из Петербурга в 1866 г. лишила его возможности продолжать свой труд, который остался, таким образом, оборванным. Напечатанная в 1865 г. часть сочинения содержит в себе 29 параграфов, сгруппированных в три главы: 1) вступление, 2) Греция, 3) Александрия. Первые параграфы первой главы посвящены выяснению сущности научного понимания, отличающего знание от науки, и дают свод сведений о знаниях по математике, механике, физике, астрономии в тот до-

---

[1]) Интересно указать, что Лавров или не знал, или не понял исследования Лобачевского. Это очевидно из того места, где он говорит, что мы никаких выводов и построений не можем получить из определенной фигуры, на самом деле невозможной, напр., из треугольника, в котором сумма углов была бы три прямых. Знакомство с работами Лобачевского, вероятно, отразилось бы на всей его статье.

[2]) «Артиллерийский Журнал», 1865, № 4—7.

исторический период, когда можно говорить о состоянии знания, но когда еще имелись только проблески научного понимания. Лавров, между прочим, прекрасно выясняет значение астрономических наблюдений для образования понятия о научных законах. Недавно на это же было указано красноречиво покойным Пуанкаре в его книге: „La valeur de la science".

Несколько дальнейших параграфов посвящено древнейшим цивилизациям Вавилона, Египта, Китая, Индии. Эти параграфы являются, конечно, в настоящее время наиболее устарелыми. За более чем 50 лет, протекших со времени появления в печати „Очерка истории физико-математических наук" Лаврова, история Востока сделала большие успехи. Открытие новых цивилизаций (сумерийской, хетитской, эгейской, микенской), нахождение таких важных памятников, как камень законов Гаммураби, клинообразные надписи времени Гудеа, переписка фараонов и царей Передней Азии, раскопки в Телль-эль-Амарне, наконец, таких ценных математических памятников, как папирус Райнда и Московский математический папирус, пролили некоторый свет на культуру Египта и Вавилона, на ее связь с культурою Передней Азии и на состояние математических знаний у культурных народов Востока. Но в общем вопрос о цивилизациях древнего Востока представляет много темного и неразгаданного. В частности, неясным и допускающим противоречивые решения является вопрос о сравнительной древности цивилизации Востока и Греции и в связи с этим—вопрос об отношении греческой цивилизации к цивилизациям Востока. Вопрос о самостоятельности греческой мысли, как философской, так и научной, решался историками различно. В то время как Рет, Гладиш и вслед за ними Мориц Кантор в своем юношеском сочинении: „Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker" (1863) искали происхождения различных направлений греческой мысли на Востоке, Целлер в своем классическом труде „Die Philosophie der Griechen in ihrer historischen Entwickelung" стоит на точке зрения полной самостоятельности греческой философии. Лавров разделяет ту же точку зрения по отношению к науке. Однако, открытия последних десятилетий—раскопки Шлимана в Микенах и Трое, Эванса на острове Крите,—доказав влияние восточного искусства на искусство Эллады, заставляют пересматривать это решение вопроса, и, например, такой серьезный ученый, как Поль Таннери, склонился к мысли, что гениальность греческого духа проявилась в переработке воспринятого греками в 7 и 6 столетиях наследия вековой египетской и сумерийской цивилизаций. Некоторые ученые (санскритист Шредер, математик Симон) идут дальше и видят, напр., во многих учениях Пифагорейцев воспроизведение индийских заимствований.

Главы сочинения Лаврова, посвященные Греции и Александрии, напротив, можно считать почти не устаревшими. В последние 50 лет дошедшая до нас греческая математическая литература обогатилась только одним новым памятником, хотя и первостепенной важности: в 1907 г. Гейберг открыл в одной константинопольской монастырской библиотеке палимпсест, заключавший в себе новое математическое сочинение—„Эфодикон" Архимеда [1]). Это сочинение показывает, что метод, которым Архимед в 3 столетии до Р. Х. открыл свои знаменитые теоремы о квадратуре параболы и спиралей и о кубатуре тел вращения, почти совпадает с методом неделимых, который история математики до сих пор приписывает Кеплеру и Кавальери,—математикам, явившимся через 18 веков после него. Из препроводительного письма к александрийскому математику Эратосфену, которым начинается „Эфодикон", выясняется также громадное значение в истории анализа бесконечных творца атомистической гипотезы Демокрита и одного не дошедшего до нас сочинения и сопоставление указания Архимеда, заглавия... и одной фразы Демокрита математического содержания приводит к гипотезе, что именно Демокрит должен считаться творцем метода неделимых. Вообще за последние годы историки философии [2]) и науки выяснили значение Демокрита и как математика, и как естествоиспытателя, и как метафизика. Лавров не мог, конечно, предвидеть того значения, которое именно в последнее пятидесятилетие приобрела атомистическая гипотеза, и этим, конечно, об'ясняется, что Демокрит, всегда признававшийся одним из крупнейших греческих метафизиков, им упомянут только вскользь [3]). Вообще, нельзя не отметить в главе о греческой науке до Евклида и Архимеда один недостаток—отсутствие указания на связь между греческою метафизикою и первыми шагами греческой науки. Между тем, сам Лавров, говоря об Аристотеле, пишет: „чтобы оценить значение Аристотеля, надо писать не историю одной науки, не историю одной группы наук, даже не историю науки вообще, а историю развития человечества. Ни при одной личности не выказывается столь явно недостаток специальной истории, вырывающей всегда часть из живого организма развития человечества". Действительно, в развитии человеческой мысли на первых ее ступенях играло большую роль взаимодействие сна-

---

[1]) Русский перевод издан в Одессе в 1909 г. фирмою «Mathesis».

[2]) Напр., Наторп, Левенгейм, Янсен.

[3]) Роль и значение Демокрита были учтены Лавровым значительно позже в его посмертной работе «Важнейшие моменты в истории мысли», Москва, 1903 г., Этюд V, § 4.

Редакция.

чала теологии и метафизики, потом метафизики и науки. Подобно тому, как метафизика первых натурфилософов может быть понимаема только в связи с орфическими учениями и с космологиею Гомера и Гезиода, так и развитие науки о числах тесно связано с метафизикою пифагорейцев [1]). Мы имели выше случай указать пример связи между учениями греческих метафизиков с одним из вопросов философии математики. Строгость метода, которым древние греческие геометры пользовались при решении вопроса о квадратуре кривых и кубатуре тел, явилась результатом критики софистов и „апорий Зенона“. Как было только-что указано, все более и более выясняется значение Демокрита как математика и как философа, и связь между созданною им атомистическою гипотезою и его математическими исследованиями. В истории математики роль Платона велика не столько благодаря тем более или менее сомнительным открытиям, которые ему приписывали и о которых говорит Лаврон (аналитический метод, удвоение куба), но, главным образом, по тому высокому уважению, которое он внушил к математике своим ученикам, и по тому влиянию, которое его диалектика оказала на выработку математической методологии. Его влиянию, вероятно, всего более обязана греческая математика строгостью определений, точностью формулировок теорем, логичностью своих выводов. И это влияние Платона, в последнее время особенно подчеркнутое философами Марбургской школы, отразилось на всем развитии европейской научной мысли. Будущему историку математических наук нельзя будет, подобно Лаврону, игнорировать эту роль Платона и греческой метафизики вообще. Но ни этот, ни другие мелкие недостатки труда Лаврона не уменьшают его значения. И до настоящего времени главы, касающиеся Греции и Александрии, представляются весьма поучительными и весьма интересными. С одинаковой вдумчивостью и обстоятельностью излагает Лаврон и математические исследования древних геометров [2]), и их астрономические гипотезы, и их работы по биологии, анатомии, медицине. Как пример правильности суждений Лаврона, можно привести его отношение к Аристотелю. Вслед за Бэконом, большинство английских писателей, и в том числе и Джон Стюарт Милль (и даже Льюис, поставивший себе целью реабилитировать Аристотеля), очень строго относились к Аристотелю. Милль, напр., в своей „Логике“ сравнивает таблицу категорий, данную Аристотелем, с классификациею животных на людей, четвероногих, лошадей и пони. Оценка Лаврона, напротив, ближе подходит к восторженной

[1]) См. мой исторический очерк теории чисел, стр. 21 и сл.

[2]) Важным пособием для Лаврона, очевидно, служила и теперь остающаяся незаменимою, «История арифметики и алгебры в Греции» Нессельмана (Algebra der Griechen. Berlin. 1842).

оценке, данной Гегелем, и совпадает с оценкою современного историка философии Гомперца, который считает Аристотеля одним из величайших умов всех времен. В частности, Лавров защищает Аристотелевскую таблицу категорий и очень остроумно об'ясняет разницу между категориями: „где“ и „положение“ [1]). Особый интерес всей книге Лаврова придает постоянно указываемое им взаимодействие истории науки и истории общественных отношений. Классические сочинения по истории философии Брандеса, Целлера, Ибервега и многих других, следя за логическим развитием идей, почти игнорируют связь философии с вопросами жизни. Только в последнее время, и главным образом под влиянием экономического материализма, на эту связь обращается бо́льшее внимание и, напр., в классическом сочинении Гомперца история философской мысли стоит в тесном соотношении с историею развития социальных отношений. Но еще задолго до появления этой прекрасной книги Лавров (и, может быть, под влиянием Бокля) пользуется каждым случаем, чтобы указать эту связь, и его отступления в область истории политической и общественной жизни представляют громадный интерес. Приведу в пример блестящую характеристику Рима и его сравнение с Грецией.

И, читая такие страницы, вы чувствуете, что их пишет не только профессор математики, интересующийся развитием своей науки, не только будущий социолог, основатель особой социологической школы, и историк мысли,—но и гражданин, горячо интересующийся судьбою своей родины и принимающий сознательное участие в ее исторической жизни. Мы знаем теперь из биографии Лаврова, что он уже с 1862 г. находился в тесных дружеских отношениях с Чернышевским и Михайловым, что он тогда же примкнул к революционному обществу „Земля и Воля“ [2]), что через год после чтения своих лекций по истории физико-математических наук он, примешанный к Каракозовскому процессу, был выслан в Вологду. Прочтите, напр., то место, где он, говоря об Александрии, городе, живущем блестящею, но искусственною жизнью, которая не имеет ничего общего с состоянием цивилизации во всей стране, очевидно думал о С.-Петербурге.

С особенной любовью останавливается Лавров на личности Архимеда, „одного из немногих гениев, стоящих на ряду с Ньюто-

---

[1]) Он об'ясняет различие между этими категориями на примере твердого тела. Его «где» определяется координатами центра тяжести, его «положение»—направлением трех координатных осей, проходящих через центр тяжести.

[2]) В кружке, из которого образовалось в конце 1861 года тайное общество «Земли и Воли», Лавров носил кличку «метафизика» (Полное собрание сочинений А. И. Герцена. Том XVI, стр. 74).

пом", и в то же время великого защитника своего отечества в минуту опасности [1]).

Прочтите, наконец, то место, где Лавров говорит о положении ученых при роскошных дворах Лагидов и Селевкидов, где от них за богатство и почести требовали политического индифферентизма, и вы почувствуете, что эти строки написаны ученым, который не может примириться с таким положением. Лавров позже [2]) резко противопоставлял „дикарям высшей культуры" истинную интеллигенцию страны. В то время, как интеллигенция, по его определению, есть совокупность личностей, живущих историческою жизнью, „дикарь высшей культуры", не только получивший высшее образование, но, может быть, даже служитель науки, повинуется всякой власти потому только, что она власть. Отказаться от участия в исторической жизни страны, смешать себя с толпою „дикарей высшей культуры" Лавров не хотел и предпочел эмигрировать из романовской России. Кто может сказать, сколько потеряла Россия от ссылки Чернышевского, от бегства Герцена и Лаврова?

Глубокая пропасть разделяет Россию 1865 г. и Россию 1920 г. Россия 1865 г. жила гнетущею и зловещею памятью крепостного права, мы в 1920 г. живем светлою мечтою о царстве труда и социальной справедливости, равенства и братства. Но одно не изменилось: перед русскою интеллигенциею, как тогда, так и теперь, стоит тяжелая альтернатива: или отказ от защиты лучших традиций, выработанных человечеством на его многотрудном пути, и прежде всего от защиты свободы мысли и речи, от защиты и своего человеческого достоинства и достоинства науки—или бегство с родины и отказ от прямой работы на пользу своего народа. Неужели tertium non datur?

Проф. *А. Васильев.*

2 апреля 1920 г.

---

[1]) См. также «Влияние развития точных наук», где он с такою же любовью останавливается на ученых Франции, направивших в 1793 г. всю гибкость, всю изобретательность своего ума на спасение отечества.

[2]) Опыт истории мысли. Женева.

П. Л. Лавров и Вл. Соловьев.

Опыт сравнительной характеристики.

Сопоставление имен П. Л. Лаврова и Вл. С. Соловьева может показаться искусственным, натянутым. Соловьев уже давно признан „первым“ представителем самостоятельного и в то же время систематического философского мышления в России. Лаврова большинство до сих пор считает „только“ общественным деятелем, публицистом; другие признают его значение, как социолога; немногие решаются требовать *и ему* достойного места в истории русской философии. А между тем Лавров в *основных трудах* своих выступает перед нами, как мыслитель не менее самостоятельный, своеобразный и, пожалуй, даже более систематический, чем Вл. Соловьев. Влияние Лаврова именно *как философа* на последующую историю русской мысли тоже, пожалуй, не менее значительно, чем влияние Соловьева. Но они принадлежат разным поколениям и разным руслам, разным лагерям русской философии. Когда Лавров писал в журналах и в „энциклопедическом словаре, составленном русскими литераторами и учеными“, свои основные философские статьи 50-х—60-х годов, философия была особенно не в моде: ее заслоняли вопросы текущей жизни. Сами писатели философски-мыслящие готовы были всегда отречься от звания „философа“, которое обозначало метафизиков, идеалистов, сторонников уже развенчанных германских систем (гегелианцев, шеллингианцев и др.),—систем, сокрушенных отчасти точной наукой, отчасти новой метафизикой—материализмом, который, однако, считал себя системою совершенно научной и неопровержимой. В 70-х годах, когда начал свою деятельность Соловьев, господство материализма сменилось успехом позитивизма, который назвал себя „научной философией“, и вообще уже обозначился в русском обществе поворот к более серьезной, тревожно-ищущей работе над философскими вопросами. Мысль стала внутренно свободнее, терпимее. Вслед за эпохой резкого отрицания, разрушения, борьбы со „старым“, начиналась эпоха спокойной, беспристрастной критики и творчества „нового“.

Критическая мысль—основной лозунг Лаврова, который был в области философии главным учителем и авторитетом для семидесятников, в том числе даже для такого самостоятельного ума, как Н. К. Михайловский. Одновременно с этой позитивно-общественной

летью русской мысли крепло и течение религиозно-идеалистическое, влиятельнейшим вдохновителем-систематизатором которого явился Вл. Соловьев. Выступив первоначально с университетской кафедры и имея возможность стройно изложить как критическую, так и положительную часть своей философии в диссертациях и лекциях, Соловьев, однако, с самого начала не замыкался в академическое преподавание, но выступил на широкое поприще публициста-проповедника, ставя своею целью религиозное, моральное и социальное преобразование не только русского общества, но—в союзе с теми, кого „чаял" своими единомышленниками на Западе,—и всего человечества, всего мира. Лавров в это время уже был эмигрантом, руководителем социально-революционного журнала („Вперед"), не только утратив надежду на возвращение в Россию, но и пожертвовав—в значительной степени—самою мыслью о систематическом кабинетном труде, ради служения делу социализма в его международной революционной форме. В начале следующего десятилетия и Соловьеву пришлось, в результате столкновения его религиозно-социальных идеалов с казенным православием и самодержавием, оставить университет и всецело посвятить себя деятельности „вольного" писателя. Только в самом конце 90-годов удалось Соловьеву частично возвратиться к академической деятельности и приняться снова за построение философской системы (в значительно переработанном виде), которую ему так и не пришлось закончить. Подобным образом и Лавров—после закрытия „Вперед", уже в конце 70-х годов,—не прекращая своей политической и социалистической деятельности, начинает возвращаться к работе научно-философской, посвящая свои силы работе над „опытом истории мысли", который, однако, так и остается незаконченным. Таким образом, оба мыслителя работали почти не соприкасаясь и не встречаясь, хотя в общей линии их судьбы и есть точки схождения, любопытные аналогии. Есть такие точки и в *воззрениях* Лаврова с одной стороны, Соловьева—с другой. Друг о друге, однако, они ничего не писали. Во всем громадном и разнообразнейшем по темам литературном наследстве Лаврова не найдено пока ни строчки о Вл. Соловьеве, ни разу не упомянуто его имя [1]).

[1]) Это замечание не совсем верно. О Вл. Соловьеве Лавров упоминает в статье «Русский перевод Шопенгауэра». Он относит его к тому течению русской мысли, которое имеет «наклонность противодействовать реалистическому направлению» и вносить в обиход философии «метафизику», как нечто «самостоятельное и новое». «Не трудно назвать,—пишет Лавров,—представителей этого направления, которое, может быть, и очень почтенно, но должно быть признано довольно печальным проявлением умственной реакции. Гг. Чичерин, Вл. Соловьев, Цертелев, Козлов и разные другие уже достаточно известны публике в этом отношении»... (См. жур. «Дело» 1881 г., № 2, стр. 32).

И. Витязев.

Точно так же не найдем мы и в сочинениях Соловьева какого бы то ни было намека на его знакомство с сочинениями Лаврова, хотя бы в том туманном виде, как обычно это делалось в легальной русской печати по отношению к запретному имени эмигранта-социалиста. Только в воспоминаниях Янжула и Ковалевского о их знакомстве с молодым Соловьевым в Лондоне, во время его университетской заграничной командировки, упоминается, что Соловьев очень интересовался личностью Лаврова и даже старался его повидать. Но, повидимому, этот интерес относился исключительно к Лаврову-*социалисту* и видному деятелю революционного движения (ниже мы увидим, как можно об'яснить появление именно *такого* интереса у Соловьева), а не к Лаврову-философу и социологу. По крайней мере, М. М. Ковалевский, сообщая этот факт С. М. Лукьянову, собирающему ныне подробнейшие материалы к биографии Соловьева, сам отметил, что философско-социологическими теориями Лаврова Соловьев не интересовался[1]. Повидимому, Соловьев считал Лаврова мыслителем вовсе не оригинальным—позитивистом в теоретической философии и утилитаристом в этике, а Лавров, в свою очередь, игнорировал философскую работу Соловьева, раз с самых первых шагов молодого профессора выявилась его религиозная, христианская и супранатуралистическая точка зрения. Этого для Лаврова было достаточно, чтобы поставить Соловьева *вне* „философии научной“. Печально, конечно, что два таких крупных, своеобразных и, в сущности, как увидим дальше—во многом, *самом главном*—удивительно близких мыслителя—старший и младший современники—могли так пройти друг мимо друга во враждебном молчании. Но удивляться тут, пожалуй, нечему: Лавров и Соловьев—крупнейшие представители и, можно сказать, почти основатели двух *основных* течений русской философии—*антропологизма позитивного „гуманистического“* и *антропологизма христианского*. Одно течение идет ближайшим образом от западников-социалистов Герцена и Белинского, другое—от Чаадаева и славянофилов. В Лаврове и Соловьеве оба течения впервые становятся строго философскими. „Школы“ Лаврова и Соловьева доныне относятся друг к другу резко враждебно. Попробуем сравнить обоих мыслителей: параллель между ними очень поучительна и поможет правильнее нащупать желательные пути будущего развития русской философии.

Основные пункты мировоззрения Лаврова отчетливо установились уже в конце 50-х годов и далее—по собственному его признанию

---

[1]) Материалы Лукьянова печатались в журнале Министерства Народного Просвещения за 1915—1917 гг. (вышло 2 выпуска отдельным изданием). Выпуск III издан Российской Академией Наук под заглавием—«О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы», Петроград, 1921 г. О Лаврове см. стр. 139, 149, 150 и 160—171.

в автобиографии, составленной для Я. Н. Колубовского (Вестн. Евр. 1910, № 9)—в существенном не изменялись, а лишь развивались и совершенствовались в деталях. Мировоззрение Соловьева, сложившееся в стройную систему уже в 70-х годах, подверглось в дальнейшем коренной ломке и пересмотру; под конец жизни Соловьев почувствовал необходимость выразить в систематическом виде итоги этого пересмотра, сначала в области этики („Оправдание добра"), а затем и в „Теоретической философии". Сравнение—на первый взгляд—для Лаврова невыгодное. Является соблазн противопоставить друг другу „узкого", „неподвижного" догматика и страстного искателя истины. Но такое противопоставление, конечно, глубоко неправильно. Во-первых, Лавров не „стоял на месте": он не возвращался к основным вопросам системы (точнее говоря, к вопросам теории познания) потому, что работа его сосредоточилась на вопросах этики и философии истории. Но достаточно внимательно сравнить хотя бы две редакции „Исторических писем" (краткую 1870 г. и пространную 1890 г.), статьи о Гегеле в „Библиотеке для чтения" (1858—9) и предисловие к русскому переводу статьи Маркса „К критике философии права Гегеля" (1887), „Очерки вопросов практической философии" (1860) и „Современные учения о нравственности" (1870), чтобы заметить, как развивалось и усложнялось мировоззрение Лаврова втечение его жизни. С другой стороны, и у Соловьева, несомненно, остались без изменения некоторые, самые главные, основные предпосылки мировоззрения и общий дух его философии, пересмотр коснулся гораздо больше путей-методов и выводов, чем исходных точек. Поэтому надо прежде всего исследовать эти исходные точки, сравнив взгляды обоих мыслителей на *философию* и ее задачи.

Оба они начали свою деятельность с энергичной защиты прав философии на независимость и самостоятельное существование среди остальных ценностей культуры, существование *над* частными сферами „науки", „искусства", „деятельности", „веры", как их *об'единяющей*, руководящей силы. Лавров выступил на писательское поприще, пройдя очень основательную философскую школу, он самостоятельно продумал учения великих германских идеалистов Канта, Фихте, Гегеля и во многом подвергся их прочному влиянию. Критика крайностей Гегелева идеализма и переход от идеи „разума" к идее „человека", как „единого и целостного существа", были проделаны Лавровым в значительной степени самостоятельно, и влияние Фейербаха на Лаврова было в этом процессе лишь вспомогательным, но не решающим (как, напр., у Чернышевского и Маркса). Поэтому Лаврову удалось избежать фейербаховского сентиментально-идеализирующего преклонения перед человеком, как он есть. Антропологизм Лаврова с самого начала был крити-

ческим и творческим, в человеке ему дороже всего богатые *возможности*, идеальное „представление своего я", своего „личного достоинства", человек дорог Лаврову, как *звено* в цепи развития сущести, как опорный пункт для начинаемой *им же самим* новой главы этого развития, борьбы за то, что должно быть, за идеал всестороннего развития личности и гармонической солидаризации всего мира. Поэтому и сумел Лавров с самого начала занять самостоятельное и противоборствующее положение по отношению к материализму, между тем, как Фейербах, Чернышевский и даже Маркс незаметно соскользнули в материализм, заглушив ростки своей самостоятельной „антропологической" позиции. Материализм всегда был для Лаврова метафизикой, в сущности, „до"-философской, так же, как и религиозный супранатурализм. И такую же самостоятельную позицию занял Лавров позднее—вопреки ходячему мнению—и по отношению к Конту, к позитивизму. Позитивизм никогда не был для Лаврова философией, а только указанием некоторых путей развития будущей философии (см. „Задачи позитивизма и их решение"). Об'единяющая роль философии по отношению к наукам понималась Лавровым совершенно иначе, чем Контом и даже английскими позитивистами. Философия—не энциклопедия основных выводов частных наук, хотя бы и в стройной последовательности их „убывающей общности", а особая форма творчества и критики, устанавливающая единство всех остальных „деятельностей мысли" на „догматическом принципе"—человеческого существа. Не наука в тесном смысле, как методическое дискурсивное мышление, направленное на познание фактов, явлений, но *мысль* вообще, мысль, как свободная и на самое себя критически обращающаяся деятельность, жизнь-движение человеческого самосознания—вот основа философии. Искусство и религия, современная жизнь и история, природа и цивилизация—все это критически анализируется, оценивается и воссоздается мыслью, философией, но для того, чтобы это было возможно, мысль человеческая прежде всего обращается на познание человека и все остальное судит уже с человеческой, антропологической точки зрения.

Соловьев тоже отстаивал самостоятельность философии и начал свою деятельность с резкой критики контовского позитивизма, пытавшегося подчинить философию научному познанию, отвести ей только служебно-об'единяющую роль. Но для Соловьева в философии было дорого метафизическое устремление, уверенность в познании сущностей, а не явлений только. Ему казалось, что позитивизм заранее подрезывает крылья человеческой мысли, об'являя сущности непознаваемыми. (См. лекцию „Метафизика и положительная наука" в т. I. Собр. соч.). Соловьев прошел через горнило кантовского критицизма и твердо усвоил лозунг „критической" философии,

но от Канта он пошел не к Фихте, Гегелю, Фейербаху, а больше всего к Шеллингу, потом к Шопенгауэру и Гартману, т. е. как раз к тем мыслителям-„романтикам", от которых Лавров резко „отталкивался" всю жизнь. Разумеется, и Соловьев прекрасно знал и Фихте и Гегеля и подвергся их влиянию, но ему был чужд дух фихтевской и гегелевской философии, дух могучей мысли, воли и всеразрушающей диалектики. Соловьев усвоил только некоторые мертвые схемы Гегеля, которые тяготили его мысль и придавали ей схоластическую форму, столь заметную в „Философских началах цельного знания" и в „Критике отвлеченных начал". Соловьев тяготел всегда к иррационалистической метафизике, к познанию сверхразумному и направленному на сверх-разумное. Защита метафизики против позитивизма сливается у него всецело с защитою предшествующей „фазы"—*теологии* и религии. Если сознательной предпосылкой для философии у Лаврова является человек, как существо психо-физическое и историко-культурное, основа философии Соловьева тоже „антропологическая", но его антропология—учение о человеке, как существе двух миров, как живой связи между миром и Богом. Религиозное чувство, религиозная вера — непоколебимая почва всей философии Соловьева, как бы ни изменялись ее формы. Эта вера не является, как неопределенное томление, мечта, желание, а как определенное исповедание, как христианство, даже как „православие",—разумеется, философски просветленное и творчески перечувствованное. И Лавров и Соловьев стремятся прежде всего найти ту „Архимедову точку", опираясь на которую можно было бы все понять и оценить так, чтобы устремиться затем к идеалам, к желаемому и должному, и, с уверенностью в достижении, творить дело жизни, а не тосковать бесплодно по несбыточному. Но как различна эта „точка", как различно их первое и решающее „да" миру. Лавров обращается исключительно к своей свободной и независимой мысли, к внутреннему самосознанию: „я—человек". Из этой точки окидывает он взором весь мир, спокойно наблюдает связь явлений, сознает свои силы и пределы их, радостно приемлет *этот* мир, как живой, развивающийся процесс, и ставит перед человеком задачу продолжать это развитие, соответственно созревающим в его духе идеалам „гуманистической" цивилизации. Соловьев, с юности резко ощутив, что вся жизнь не такова, как быть должна (см. его письмо к Е. К. Селевиной), воодушевлен идеей преображения мира, „воскресения и восстановления всяческих", исцеления страдающего в мировом грехе и зле бытия.

Зло, как несовершенство мира (не только социальное, но и мировое зло), ощущает, конечно, и Лавров, но и предшествующая и последующая история мира представляется ему, в общем и целом, как сложный, тернистый, но все же несомненный путь ***восхождения*** че-

ловека. Соловьеву, несмотря на всю гармоничность и жизнерадостность его натуры, мир представлялся всегда расколотым, искаженным, двойственным. Человек отпал от Бога в бездну греха и страдания, в „дурную" материю, оскверненную грехом его же воли, и должен обратиться, возвратиться к Богу, чтобы этим искупить и восстановить красоту-добро в мире. Философия—*путь* богопознания, но ее формулы все же только делают доступным человеческому разуму в понятиях то, что в самом бытии постигается только мистически, в религиозном экстазе. Философия, в конце концов, исчерпывает себя и не может понять тайны религии, тайны искусства и самой жизни, тайны любви и мировой истории, которая есть процесс богочеловеческий. Критическая мысль, как ее понимает Лавров, начинает свою работу с ясного сознания того, что судьба человека в мире в значительной степени зависит от него самого. Познавая природу и законы ее жизни, человек учится „покорять ее, повинуясь", по слову Бэкона („natura parendo vincitur"). Эта „ограниченность" человеческого познания и сил есть, однако, не беспомощность, а самоопределение: вне пределов мира явлений мы ничего не знаем и даже говорить об особом мире „сущностей" или „непознаваемого" права не имеем; метафизика—это лишь мифология понятий (см. „Три беседы", бес. 2-я. Собр. соч. Лаврова, серия I, т. 2, стр. 129); это—пройденная ступень мышления, пытающегося разгадывать неправильно поставленные вопросы.

Кант оказал громадное влияние на обоих философов, но восприняли они его философию диаметрально противоположно: Лавров, как самоопределение разума, Соловьев—как ясное осознание непостижимости „бытия" для разума. Отсюда разные пути: у Лаврова самосознание человека и мира в воле, в деятельности, в завоевании мира научно-философской мыслью и революционно-реформаторской работой в обществе, у Соловьева—стремление преодолеть кантовский дуализм, постичь „сущее", если не разумом, то мистически, и уже на этом укоренении в „сущем", обосновать новое значение разума. Этот религиозно-мистический путь тоже приводит Соловьева к практическим нравственным и социальным идеалам, но они всегда остаются не замыслом человеческим, а частичными отблесками основного откровения о преображенном, „восстановленном" мире, вернувшемся к Богу („Чтения о Богочеловечестве").

Характерны переплетающиеся непрерывно сходство и различие в отношении обоих мыслителей к современной западной философии. Оба начали свою деятельность в период кризиса. Крушение германского идеализма и, в частности, гегельянства, привело в Западной Европе—Лавров это неоднократно подчеркивает в статьях 60-х годов—к общему распылению и замиранию самостоятельного философского творчества. Философия то пытается устами „германских

тенстов“ (Ульрици, Фихте младш.) склеить эти обломки приспособлением мысли к ортодоксии церковной, то погружается в элементарную метафизику материализма, частично полезную для укрепления отрицающей мысли, но быстро вырождающуюся в бесплодное идолопоклонство. Философия растворяется в частных науках, в естествознании, в психологии (напр., у Бенеке), в историзме. Есть только один путь—не устает твердить Лавров в статьях 60-х годов (особенно в „Энциклопедическом Словаре“)—путь критического антропологизма, который может вывести философию из этого разброда, обосновав единство теоретической и практической деятельности. В следующей стадии кризиса позитивизм сменился „возрождением метафизики“. Здесь не место разбирать всесторонне этот очень сложный и по существу плодотворный—но совсем не в том смысле, как того ожидали вожди движения и Соловьев с ними—поворот европейской мысли последней трети 19 века. Лавров, отошедший в эти (70-е—80-е) годы от философской работы, оценил, напр., оживление интереса к Шопенгауэру очень сурово, а в религиозно-идеалистических порываниях конца века видел только реакцию и страх перед последовательностью мысли в социальных вопросах, т. е. социализмом. Соловьев приветствовал это движение, как доказательство внутренней несостоятельности материалистов и позитивистов, живленных сил метафизики и религии. Но он не удовлетворялся „отрицательной“ метафизикой, призывая к возрождению положительной религиозности через „философию откровения“ Шеллинга (как ученик славянофилов) и непосредственное обращение к „мудрости Востока“, т. е. христианскому богословию александрийско-неоплатонического типа. История впоследствии показала, что оба были неправы в своих оценках и надеждах: идеализм возродился, но не в тех религиозных и *старых* метафизических формах, которые виделись Соловьеву, а в различных системах философии культуры от нео-кантианцев и Авенариуса до Ницше и Бергсона, проникнутых стремлением поставить человека в центре мировоззрения. Но и человек и мир оказались сложнее, иррациональнее, чем полагал это Лавров, и поскольку Соловьев подчеркивал эту сложность, иррациональность жизни, он был представителем подлинно нового слова.

Но так ли уж далек был от этого и Лавров? Можно ли считать его узким интеллектуалистом? Отнюдь нет. Он всегда признавал громадное значение чувства и фантазии в жизни человека, громадное значение всяких „бессознательных, слепых процессов“ и в природе и в истории. Более того, он знал, что эти стихийные силы иногда служат невольно тому же освобождению и совершенствованию человеческой личности. Но Лавров—и в этом, пожалуй, главнейшее его отличие от Соловьева—никогда не доверял этим силам без-

условно, его идеалом оставалась *сознательность*, а не *стихийность*. Пусть человек не воплощение „чистого разума“, пусть природа заставляет его во многом действовать по иным, более сложным и могучим законам „жизни“, пусть и внутри человека много еще непонятых—или даже, допустим, никогда не познаваемых до конца сил, страстей, мечтаний—задача *критической мысли*, задача философии—неустанно проникать и эти уголки со своим светильником и подвергать все неусыпному контролю сознания.

И вот что любопытно: „узкая“, „ограниченная“ точка зрения антропологиста Лаврова оказывается гораздо устойчивее, гораздо эластичнее и способнее к внутреннему саморазвитию, преодолению своих же односторонностей, чем богатая „возможностями“ и „устремлениями“, но в корне обессиленная некритичностью своей первоосновы метафизика Соловьева. Для того, чтобы, стоя, в общем, на антропологической точке зрения, пересмотреть те недостаточные, чересчур „гармонические“ и оптимистические представления о человеке и человечестве, какие местами высказывает Лавров, нужно только, идя навстречу *фактам* научного, художественно-психологического и жизненно-исторического *опыта* последних десятилетий, расширить и усложнить лавровские определения—характеристику „человека, как единого целостного существа“. Для того же, чтобы сохранить равновесие религиозно-метафизической системы своей пред лицом таких же опытов, Соловьеву пришлось не только переработать в очень существенных чертах свою теорию познания, онтологию, этику и т. д.—нет, гораздо больше: ему пришлось пережить целую драму разочарований, из которой он, в сущности, так и не нашел преодолевающего выхода. Ибо „вторая система“ его осталась незаконченной, и, что гораздо важнее, драгоценные, как свидетельство о его духовных исканиях, статьи 90-х годов развертывают перед нами мучительную борьбу противоречий. Логика мысли и жизни непрерывно увлекала Соловьева к выводам, находившимся в непримиримой вражде с требованиями религиозной традиции. Противоречия эти зияют в учении о смысле любви, в этике „Оправдания Добра“, в статьях о русской поэзии, в „Трех разговорах“, в „Воскресных письмах“. Соловьев подходит иногда близко, близко к решительной грани и, в страхе, отпрянув назад, опять громоздит леса схоластики. Разум-сознание в широком смысле слова—может *ошибаться*, но никогда не *обманывает*. Мистическо-религиозный путь, открывающий последнюю, безусловную истину, именно ощущается в случае неисполнения надежд, как обманный, мнимый, как своего рода—выражаясь специфическим термином—*диавольский соблазн*, ложное, искаженное откровение. Система Лаврова—*открытая*, насквозь критическая, если у нее есть свой догмат, он допущен сознательно, методически, как нечто, дальше

чего мы *не можем* идти в своем анализе. Система Соловьева—догматическая, она предполагает некое познание абсолютной религиозной истины, как неподлежащее критике, „запрещенное“ ей и потому, несмотря на все прослойки критицизма, остается *замкнутой*, недоступной безболезненному развитию и быстро разрушается в столкновениях с опытом. Если мы подвергнем, напр., антропологизм Лаврова гносеологической критике, мы можем установить в нем очень слабые места („мыслящее существо“ или даже „явление мысли“, может быть, гораздо более глубокая основа философии, чем „человек“), но эта специальная критика вынуждена будет остановиться перед целым рядом суждений этических и социально-исторических, для которых только „человек“, как исходный пункт и идеал, является достаточным. В системе же Соловьева есть такие суждения, которые или явно внушены ее догматическим исходным пунктом и совершенно недейственны для тех, кто его отвергает, или, самым резким образом ему противореча, властно требуют коренного пересмотра, обнаруживая прорехи системы [1]).

Отношение Лаврова к религии оставалось всю жизнь одинаково. С замечательной цельностью и ясностью оставался он в этом вопросе человеком определенного поколения—не скажу „шестидесятником“, потому что все-таки его понимание религиозных явлений было гораздо глубже, а главное, интерес к ним больше, чем у крупнейших шестидесятников (напр., Чернышевского),—а скорее просто человеком *девятнадцатого века*. Он всегда рассматривал религию, как некоторый примитивный вид познания и об'яснения явлений, с одной стороны, и образного переживания как бы осуществленных уже „там“ (в лице богов или за гробом) идеалов человечества на разных его культурных ступенях—с другой. Факт громадного влияния религии в истории человечества, вплоть до наших дней, возбуждал в нем напряженнейший интерес к верованиям разных эпох и народов. Первобытное человечество, античный мир и особенно его кризис в „синкретическую“ эпоху, появление и развитие „универсалистических“ религий, особенно христианства, средневековая схоластика и мистика, новейшее сектантство во всех странах Европы—вот каким темам посвящена бо́льшая часть философско-исторических трудов и статей Лаврова. Перечитывая их, невольно приходишь к выводу, что это был не только об'ективный, холодный интерес ученого,—это была своеобразная борьба человека интеллектуалистического склада с неподатливыми фактами истории, его изумлявшими и волновавшими. Рассматривая религию, как силу

[1]) См. об этом мою статью «О миросозерцании Владимира Соловьева» (Заветы, 1914 г., № 2)—по поводу книги Евг. Н. Трубецкого. Подробнее эти же мысли развиты мною в статье: Владимир Соловьев и его «школа» для «Истории русской литературы XX века», изд-ва «Мир» (под ред. С. А. Венгерова).

могущественную и своеобразно прогрессивную, в эпоху первобытную и в момент кризисов культуры. Лавров предсказывает ослабление ее роли и полное исчезновение ее по мере успехов науки, совершенствования форм общежития, торжества человека над природой, над стихией в самом себе и над одряхлевшими формами авторитарной, подавляющей личность общественности. Но, если религия есть наиболее первоначальная форма духовной жизни человека, форма, об'единявшая в себе зародыши науки, искусства, этики, права, философии, освящавшая и „идеализировавшая“ первые шаги от зверя к человеку в творчестве техники и общественных форм,—не останется ли она и впредь еще такою „смутною“ сферой, выделяющей постепенно из себя другие отчетливые формы, стороны культуры, но ими не исчерпываемой? Или, предположив, что *все* эти формы уже выделились и опознаны нами в виде науки и искусства, общественности и т. д.,—не превратится ли то, чем продолжает жить религия, тоже в своеобразную неот'емлемую сторону культуры, определяющую эмоциональное отношение человека к миру, как целому? Подобно тому, как из почти звериной техники, необходимой в борьбе за существование, вырабатывается техника—часть культуры, как из искусства-наслаждения и науки-знахарства вырастают наука и искусство, воздействующие на жизнь преображающим, освобождающим личность образом,—не сможет ли и религия в будущем стать не случайной, а существенной, чистой от чужеродных элементов, силой прогресса? Лавров не думал этого,—главным образом, его страшила некритичность религиозной мысли. Действительно, религия всегда стремится стать замкнутой системой, на всё дающей уже *последние*, неопровержимые ответы, и мыслит мир, человечество, историю всегда конечными, „преходящими“, обреченными на поглощение и „отмену“ в „полноте времен“, в слиянии с Божеством. Сможет ли когда-либо религиозная мысль преодолеть эту грань и влиться, как творческий фактор, в культуру, в *бесконечный* процесс творчества новых форм. Кто знает? Некоторые течения религиозной мысли XX века указывают как будто на такую возможность, и, думается, поскольку Лавров наблюдал начало этого процесса, он мог бы учесть его значение. Во всяком случае, наряду с критической мыслью он признавал постоянным явлением человеческого духа мысль творческую, в том числе и религиозную. Всякое творчество должно подвергнуться критике, но критика не разрушает творчества, а лишь направляет его на подлинно „правый“, истинный путь, помогая творцу-мыслителю самоопределяться и обезопасить себя от провалов в стихийный хаос. Такова ее роль в искусстве, такова же она и в религии. Формулы Лаврова по отношению к этим „иррациональным“ сферам звучат для нас теперь иногда чуждо, но они важны и нужны, как напоминание о руководящей роли сознания,

даже тогда, когда мы радостно „принимаем“ иррациональное. Значение Соловьева в истории русского интеллигентного самосознания конца 19 века сводится именно к тому, что он оживил религиозную эмоцию в вышеуказанном смысле слова. Соловьев не удовлетворялся теми суррогатами вселенского религиозного чувства, которыми жила „позитивная“ мысль „общественников“. Соловьев хотел „великого синтеза“, он шел дальше идеала „единства теории и практики“, который так горячо выдвигали Лавров и Михайловский, он требовал ответа на „последние“ вопросы: о смерти, о смысле жизни, смысле любви, смысле истории, об отношении человека к природе и космосу. В этом призыве он об'единился с Достоевским и Львом Толстым, которые, и как поэты и как мыслители, влияли на общество гораздо больше, но голос Соловьева звучал особой нотой. В нем не было морализма и аскетического трагизма. Он не звал: „покайтеся, вы забыли Бога“, он не обличал бессмыслия жизни и не вопрошал об ее утраченной цели, он все время твердил, что смысл есть, что красота и жизни есть, что жизнь не только должна стать иной, но не может не стать, уже становится иной: „Бессильно зло, мы — вечны, с нами Бог“, „не там в шатре лазурном“, а „здесь, теперь, средь суеты случайной“. Рассеются тучи, и заблестит звезда, падут ледяные оковы, и выграет свободное озеро, растает снег и зазеленеет Земля-Владычица, омоются грехи, и чистою воссияет любовь,— вот излюбленные его образы, излюбленные мотивы его стихотворений, в которых наиболее ясно открывается его подлинное, главное, непреходящее. Об этом же говорят лучшие, свободнейшие духом страницы его философских писаний. Жизнь в основе чиста, прекрасна, „божественна“, не только жизнь „духа“, но и плоти, жизнь природы, любовь-страсть и труд человеческий и все творчество исторической культуры, это перерождение человека-зверя в высшие формы, такое мучительное, полное ошибок и страданий—и все же торжественно-радостное. Но, как определить, как понять это „новое“, эту возможность будущего, уже живую в людях настоящего? Соловьев был бессилен назвать то, что чувствовал, как истину, и, правильно видя в христианстве, как громадной культурной силе, одно из замечательнейших выражений того же настроения, принял христианство, как определенную историческую догму, внедренную в него с детства, за *полное* выражение этой мечты. Так началась его философия, эта безнадежная попытка влить новое вино в старые мехи, сочетать аскетизм с освящением плоти, культ традиционных общественных форм с религией свободы и верховного достоинства каждой человеческой личности, мечту о преображенной, но *не* умершей земле-жизни с пророчеством о конце мира и человеческой истории. Он провозглашал законченной чисто-теоретическую философию, ожидал ее перехода целиком в действие, во „вселенское дело“, через новую

культуру, искусство, любовь не-рождающую, но воскрешающую, теократические формы общественности. Каждый из этих путей соблазнял его, как единственное спасение, и, когда жизнь раскрывала их несостоятельность, Соловьев, пытаясь *нехотя* вглядеться в нее, посчитаться с ней, шел на уродливые компромиссы, подстригал крылья своей мечте (сколько таких попыток, напр., в „Оправдании Добра"). Он пробовал пересмотреть „всё", не трогая, однако, того *единственного*, с чего надо было начать—христианского догмата, и наконец бросился в мрачную эсхатологию „Трех разговоров", возложив все надежды на чудо и спасение лишь „немногих избранных".

Иной был путь Лаврова. Ему удалось лишь в общих контурах наметить основы своего „антропологизма", когда сначала ссылка, а затем эмиграция оторвали его от кабинетной работы. Случилось это именно тогда, когда он приступил к работе по антропологии первобытного человека и истории цивилизации („переработка культуры мыслью"). Он облек схемы первых статей в живую плоть фактов, отчетливо обнаружив „наследие прошлого", „силы настоящего" и „зародыши будущего", в современности, ясно наметив этико-социальный идеал деятельности. Бурные переживания Коммуны, практическое сближение с вождями международного социализма, потребность поддержать связь с русской молодежью, наконец, глубокое потрясение, личное горе (см. статью П. Витязева в 15 № „Былого" за 1920 г.) [1])—толкнули его на путь непосредственного, немедленного участия в том деле, которое он считал неизбежно-очередным в деле борьбы за социалистический строй. Сам Лавров, несомненно, мыслил и понимал этот строй во многом не так, как понимали его вожди и массы движения. Философия Лаврова глубоко-индивидуалистическая, в центре ее человек-личность. Солидарность дорога Лаврову, как условие развития личности, личность-одиночка гибнет или вырождается, но Лавров никогда не преклонится перед солидарностью „типа беспозвоночных", обществом-муравейником, упраздняющим личное своеобразие и инициативу, устойчиво-благополучным, но не развивающимся. Лавров по натуре был „гармонист" [2]), люди могли казаться ему несчастными „пасынками цивилизации" или „дикарями высшей культуры", но в глубине души он надеялся на их перевоспитание в условиях совершенной общественности, которую сможет с *наименьшим* насилием установить сознательное большинство. Для Лаврова этика развития, справедливости и добровольной солидарности должна была внедряться уже в совре-

[1]) Перепечатана и дополнена в вып. I «Материалов для биографии П. Л. Лаврова», изд. «Колос». П. 1921 г.

[2]) «Когда я писал «Исторические письма» я был *гармонистом* и недостаточно учитывал значение классовой борьбы» (слова самого Лаврова).

менные союзы людей будущего, и цель никогда не оправдывала средств. Сознательная пропаганда, а не стихия классовой борьбы, и агитации казалась ему наиболее надежным путем к социализму. Глубоко проникнув в природу государства, как органа принудительной солидарности, он был уверен в его исчезновении в будущем, но мыслил это исчезновение как постепенное отмирание, высоко ценя „до-времени“ государственные формы, как гарантию прав и свободы каждого. Но все эти очень тонкие и сложные уклоны мысли Лаврова, продолжающие органически нить логической и интуитивно-исторической мысли, мысли в духе неразработанной до конца системы критического антропологизма, переплетаются почти во всех политических и социально-экономических статьях „Вперед“ и позднейших революционных изданий с другим рядом мыслей, навеянных марксизмом, как руководящей доктриной того практически могучего движения, к которому примкнул Лавров. Социальный идеал и особенно экономические воззрения Лаврова были почти не продуманы самостоятельно, когда он познакомился с учением Маркса и „принял“ его. Далее, Лавров, более, чем кто-либо, старавшийся охранить единство социалистического движения, не считал себя даже вправе подчеркивать и выдвигать оттенки личной точки зрения, когда говорил от лица социалистического движения в России. Он „принимал“ то, что считал жизненным и неизбежным, принимал смело, последовательно, до конца разделяя все увлечения и ошибки момента. Вот отчего в этих социалистических статьях — так мало самого Лаврова, так много „общего“, „ходяче-социалистического“, даже „сектантского“. Редко-редко когда блеснет резким штрихом своеобразие Лаврова: то он заговорит о необходимости высоких этических требований к бойцам движения, то о необходимости отделить буржуазные наросты от истинно-человеческих ценностей в „борьбе“ с наукою и искусством „старого мира“, то о неот'емлемых правах личности. Нота личной скорби звучит в статье о „Кара-Эрнсте фон-Бэре“ (Дело, 1878, № 5—12), когда Лавров указывает, что этот ученый, ради просветительской и популяризаторской работы, столь важной для его „второй родины“—России, забросил развитие своей биологической теории, в которой был „незаменим“. Не так же ли поступил Лавров со своей философской теорией? Он вернулся отчасти к научной работе в последние годы, он оставил громадное наследство материалов и руководящих мыслей в разных редакциях своего „Опыта“. Но, несомненно, самая фрагментарность „Опыта“, то перегруженного материалом, то не идущего дальше самых общих контуров исторического процесса, тесно связана с трагедией всей жизни и творчества Лаврова, которая еще ждет своего исследователя.

Таким образом, и личная судьба и столь различно, но в существе одинаково пережитый конфликт свободного саморазвития мысли

с „капризами“ русской жизни и невольно воспринятыми веяниями среды и времени, опять дают повод к сближению обоих мыслителей. Мистическое православие Соловьева и марксистский социализм Лаврова были некоторыми оболочками „иного“, более глубокого зерна их мысли. У Соловьева эта оболочка была исконна и по существу искажала полёт его исканий, у Лаврова она была наносна и только частично затемняла своеобразие его построений. Это, разумеется, не значит, что *религиозность* Соловьева (даже, пожалуй, христианство, если не придавать этому термину никакого догматического значения) и *социализм* Лаврова ничем не связаны с их вечно ценной „сутью“ и могут быть отброшены механически.

Религиозное мироощущение Соловьева—сочетайся оно со свободой от веры в определенное историческое откровение—вывело бы его на те же этические и социальные пути. Антропологизм Лаврова органически связан с социализмом, как идеалом трудового общества свободных людей, равных и сознательно управляющих своей экономической жизнью. Но не только эта свободная религиозная философия, но и этот социальный идеал очень сильно отличаются от форм, господствовавших в той среде и эпохе, когда работали оба мыслителя, и в то же время очень близко сходятся между собой, то перекрещиваясь, то дополняя друг друга. Этика личная и социальная, а также философия истории—вот области, в которых наиболее сходятся идеалы Лаврова и Соловьева, доныне сохранившие свою свежесть и ценность.

Этико-социальные учения Лаврова и Соловьева одинаково проникнуты стремлением к достижению такого строя, в котором осуществилась бы полная гармония между личностью и обществом, правильнее говоря, такое общение солидарных, но разнообразных личностей, через которое каждая из них не ограничивалась бы, а обогащалась духовно и не подавляла, а развивала другую. И Лавров и Соловьев одинаково видели главнейшее препятствие к осуществлению такого общества в животном, хищном эгоизме, стремящемся к самовластию и самоуслаждению на счет другого существа. Оба они совершенно одинаково осуждали *такой* эгоизм как в личностях, так и в коллективных целых (семье, нациях, государствах, сословиях, классах), правильно раскрывая, что в случае подавления личности „целым“, никакая „органическая“ солидарность, о которой постоянно проповедуют ревнители такого подавления, в сущности, не достигается, а просто создается господство части общества над большинством, одинаково гибельное этически и для „господ“ и для „рабов“, но, конечно, *непосредственно* с особой силой ощущаемое покоренными. Далее пути философов, конечно, расходятся. Лавров думал, что этот животный эгоизм преодолевается воспитанием, историческим развитием и окончательно подрубается таким

общественным преобразованием, которое уничтожает *всякую* форму эксплоатации человека человеком и зависимость людей от условий хозяйственной борьбы за существование, т. е. социализмом. Соловьев видел метафизический корень эгоизма в грехопадении и искажении материи в „дурную“ плоть, разграниченную непроницаемо в пространстве и времени, обреченную на тление и смерть. Но, предвидя окончательное преображение плоти лишь во Втором Пришествии, Соловьев не отказывался от устремления „навстречу Христу“ силами человеческими. Центр тяжести для него лежал, конечно, не во „внешнем“, а „внутреннем“ преобразовании. Проникновение людей духом любви во всех повседневных взаимоотношениях, развитие личности на путях „истинной“, согласной с заветом Божиим, науки и философии, творческая работа художников и поэтов, освобождающих мир через красоту, любовь половая, преобразованная в некую, лишь смутно предвидимую, высшую форму, которая „победит смерть“,—вот о чем он говорил с наибольшим пафосом.

Был у Соловьева в среднем периоде его деятельности и свой „внешний“ социальный идеал, „вселенская теократия“, но он сам понял скоро всю нелепость этого неудачного построения в славянофильско-папистском духе и жестоко разоблачил его. В тесной связи с этим разочарованием преобразовалась и вся философия истории Соловьева. Яркими красками изобразил он в последних своих статьях „историческую неудачу“ христианства, плененного языческою государственностью Византии и соблазном светской власти церкви в Риме, сумел понять историческую и культурно-этическую необходимость „упадка средневекового миросозерцания“ с его мрачным аскетизмом и давлением авторитета на совесть. В „Оправдании Добра“ и политических статьях 90-х годов Соловьев понял недооцененное им раньше значение „права“ и „справедливости“, как *пути* к царству „любви“, развил замечательную, совершенно социалистическую по духу, теорию борьбы с преступностью и только в хозяйственной области не пошел дальше сентиментальной филантропии. Но именно идея „справедливости“, как равноправия личностей, как минимума социальной нравственности, дающего возможность расцвести и вольному, но никогда не обязательному самоотверженню—основная идея этики Лаврова. В „Оправдании Добра“ она сильно искажена аскетическими придатками „стыда“ и „благоговения“, как равноправных с нею добродетелей, у Лаврова же выступает в чистом виде. Самая идея моральной работы личности над собой и окружающими, педагогика индивидуальная и социальная *рядом* с коренным внешним преобразованием очень подчеркивается у Лаврова. Идеал „царства любви“ ему не чужд. Конечная форма развитого социалистического общества у Лаврова, как это видно из его примечаний к книгам Шеффле и Де-Папа, уже не

строго регулированный „расчетливый“ социализм государственный, а скорее анархический коммунизм, основанный на добровольной заботе всех о каждом и каждого о всех. Такой строй предполагает не только необычайную моральную высоту человечества, но и небывалую победу над нуждою в необходимом (как в „Вестях ниоткуда“ Виллиама Морриса), своего рода „Новый Иерусалим“ Апокалипсиса, только не завершенный, а продолжающий свое творческое развитие. Эгоизм здесь преодолевается не только этически, но почти физически, мы достигаем полного взаимопроникновения и свободного слияния личностей, которое Соловьев называл „сизигией“. И здоровое зерно мыслей Соловьева о половой любви, конечно, тоже гармонирует с таким обществом. Признание животного „эгоизма“, как основы зла, не исключает защиты прав личности. С точки зрения Соловьева, христианская этика—хотя об этом постоянно забывают—основана не на *одной* заповеди любви к ближнему, а на *двух*, и первая из них говорит о любви к Богу, т.-е. той верховной ценности, ради которой, должно „оставить отца и мать и возненавидеть самую жизнь свою“, а любовь к ближнему, как к самому себе, не исключает охраны личного достоинства. Истинный индивидуализм противится лишь механическому гнету, но тяготеет к свободной социальности. Учение Лаврова о государстве очень близко сходится с соловьевским. Национальный вопрос, сыгравший такую решающую роль в сближении Соловьева с „западниками“, чрезвычайно интересовал и Лаврова. Отношение его к этому вопросу отчасти сходно с отношением к религии. Лавров много раз возвращается к анализу фактов национальной эволюции, как очень важной стороне исторической жизни, но выводы его остаются неопределенными. Иногда кажется, что для него национальные различия (как и живучесть религии) просто неприятно осложняющий схему факт, с которым он, однако, как добросовестный историк, внимательно считается. Для Соловьева же национальность—драгоценная форма „индивидуализации“ человечества. Государство недостаточно ясно отделяется им от национальности, но конечный идеал осуществления каждою национальностью-государством высшей христианской человечности предполагает такое освобождение международных отношений от необходимости экономических соперничеств, которое может быть осуществлено только в состоянии идеальной анархии и коммунизма—мечте Лаврова (кстати, и Соловьев называет свой христианский идеал позднейшего периода „ан-архией“). Национальности превращаются в добровольные союзы, пестро перекрещивающиеся с другими группами социалистического общества.

В вопросе о средствах борьбы за идеал христианин Соловьев и революционер Лавров также неожиданно сходятся. В борьбе с „непротивленством“ Льва Толстого Соловьев в последние годы жизни

развивал очень яркую аргументацию в пользу необходимого, в защиту правды насилия, во многом совпадающую с настроениями знаменитой „Легенды о Флоре“ Короленко и статьей Михайловского в защиту народовольческой террористической тактики. Соловьев свою аргументацию направил в защиту *войны* (одновременно с горячим протестом против *смертной казни),* доходя даже до оправдания „священных войн“ с мусульманами и китайцами. Лавров и его единомышленники, борясь с войною, оправдывали насилие лишь в революции, от героических актов в борьбе с самодержавием до международной борьбы пролетариата. Но в аргументах у них много общего, как вечно живого, так и глубоко и *в том* и *в другом случае* ошибочного. Оба они (и сколькие другие еще!) недостаточно сознавали, что насилие всегда зло, но иногда это зло необходимо. Только при таком отношении к вопросу, при полноте переживания необходимого, но крайне опасного средства—греха во имя правды—можно решиться на насилие и звать к нему. Эта в тягчайшем *опыте* постигнутая нами ныне истина относится одинаково и к войнам и к революциям, которые вообще гораздо родственнее друг другу, чем казалось людям „переходного“, о многом только *думавшего* 19 века.

Наконец, очень интересно сопоставить отношение Лаврова и Соловьева к красоте в природе и в искусстве. Для Лаврова природа слепая и больше враждебная человеку стихия, которую он должен покорить, как рабу. Для Соловьева живое (метафизически единое в Мировой Душе) и прекрасное целое, которое многому мудрому и великому учит человека; природу, надо освободить в красоте и подвиге, а не покорять механически. Но и Лавров мог чувствовать жизнь природы, уважать ее внутренюю закономерность, завидовать ее „гармонии“ и спокойствию среди человеческих тревог и несправедливостей. Торжество техники над природой—только необходимая ступень к ее украшению и усовершенствованию, освобождение мира от духа наживы, конечно, неизбежно ведет за собою слияние города с деревней и радостный отдых человечества на вольных полях земли будущего. Во взглядах на искусство Лавров всегда был очень сдержан. Он любил и красивую форму, и пафос, и стройность художественных произведений,—но дороже всего было ему их идейное воздействие на преображаемый мир. Иногда он склонен был предсказывать смерть искусства, но в общем включал его в цепь тех ценностей, которые в процессе „цивилизации“ превращаются из служебных орудий наслаждения и пользы в самостоятельные силы-стороны культурного творчества жизни „свободного человека на свободной земле“. Эта активная роль искусства была всего дороже и восторженному жрецу красоты высшей—Соловьеву, который видел в искусстве силу, мир искупляющую, и сумел оценить, как „первый

шаг к положительной эстетике", столь незаслуженно осмеянный лозунг Чернышевского—„Прекрасное есть жизнь".

Так жили и боролись они оба. Разные, друг друга не знавшие, может быть, предвзято враждебные; они оба бесконечно *нужны* и *дороги* нам сейчас. Именами Лаврова и Соловьева начались новые главы в истории русской философии... Начались и оборвались... Школ, как философы, они не создали, влияние их публицистическое и политическое очень значительно для их современников и преемников, но русская уродливая жизнь сказать главное, „как надо", им не дала. Услышано из их речей не многое, а еще меньше верно понято. Но теперь, через откровения нового Ада и Чистилища истории—Россия поймет, что они шли к одной цели разными путями, и сохранить *вместе* зёрна до дня, когда оживет и воскреснет плод.

А. А. Гизетти.

Лавров и Михайловский.

Два имени, стоящие в заголовке нашей статьи, представляются парой, которая по традиции мыслится всегда совершенно слитно. *Лавров и Михайловский,* окончательные основоположники народничества, завершившие течение русской мысли, идущее от Герцена и Белинского, активные деятели в революционно-социалистических группах 70-х и 80-х годов, властители дум эпохи хождения в народ и кающегося дворянства,—вот то, что прежде всего бросается в глаза. Но в этом сопоставлении пора разобраться глубже и найти своеобразный, неповторяемый облик каждого из них и корни, питавшие их четко выраженные индивидуальности.

Читателю обыкновенно хорошо известен эпизод из отношений Лаврова и Михайловского (1873 г.), когда Лавров, ставший во главе *практического* движения и начавший издавать за границей свой „Вперед", звал Михайловского к себе, в эмиграцию. на старый путь Герцена,—и Михайловский ответил отказом, подробно мотивируя в двух известных письмах причину этого отказа и невозможность порвать с теми широкими слоями, для которых он работает внутри России. В этих письмах Михайловский, который позже всецело примкнул к „Народной Воле", к движению „чести", очень скептически отнесся к семидесятничеству, к движению „совести" и ясно выделил всю сложность вопроса о борьбе не только со „старыми", но и с „новыми" богами, подчеркнув все слабые стороны народничества, которые Лавровым воспринимались гораздо упрощеннее и уплощеннее. И здесь мы стоим перед очень загадочным на первый взгляд явлением. Михайловский, заявляющий—„я не революционер, каждому свое" (X, 65), решительно становится в ряды наиболее активно революционной группы террористов, проводя те идеи, которые он теоретически формулировал в статье 1878 г. „Утопия Ренана и теория автономии личности Дюринга" (III, 207—254). Но, примкнув к активной борьбе, Михайловский очень зорко ставит вопрос о ее *содержании,* о программе. И здесь его постановка всегда чрезвычайно жизненна, а потому и сложна. Припомним, что он боролся за идею „политики" тогда, когда это еще считалось худшей ересью, и когда „конституция", правовое возрождение дворянско-феодальной России, казалось, вредит „интересам народа".

Припомним, что он выступал за народническое разрешение экономических вопросов против легального марксизма 90-х гг. и в то же время не закрывал глаза на *возможность* победоносного шествия капитализма и решительно отмежевывался от народнического утопизма, от слепого, фаталистического следования на поводу „мнений народа".

Можно отрицательно относиться к тем или иным политическим воззрениям Михайловского, но одно неоспоримо,—он представляет из себя очень критического, вдумчивого и очень реального политика, тогда как Лавров оперирует над живой реальностью, как над алгебраической величиной, исходя дедуктивно из известного положения и математически вычисляя, например, в какой прогрессии через столько-то лет вырастет количество пропагандистов, чтобы движение могло стать массовым, не учитывая при этом, как в безвоздушном пространстве, всей конкретной сопротивляемости в жизненной сложности.

„Я не знаю,—пишет ему Михайловский,—в какой форме придет момент действия, но знаю, что теперь его нет, и что молодежь должна его встретить в будущем не с Молешоттом на устах и не с игрушечными коммунами, а с действительным знанием русского народа и с полным умением различать добро и зло европейской цивилизации".

И в то же время в области чистой теории Лавров—учитель Михайловского и величина бо́льшая, и разгадка этого взаимоотношения в том, что Лавров вкусил того, что, по выражению Лассаля, есть священный Вестов огонь метафизического мышления.

С этой точки зрения для нас особенно значителен другой пункт скрещения взглядов того и другого—их спор 1869 года о „формуле прогресса".

В этой точке сосредоточилась вся основная проблема, весь лейтмотив деятельности и жизни обоих писателей,—вопрос о *личности.*

Припомним обстановку и момент их деятельности в общем ходе развития русской общественной мысли. Уже первый крупный русский мыслитель, А. Н. Радищев, ставил практически вопрос о первенстве интересов конкретной личности; когда он противопоставлял „национальному богатству" „народное благосостояние", то он поставил проблему, которую позже развил и обосновал Чернышевский. Три эпохи деятельности Белинского тоже обусловлены различными разрешениями этого коренного вопроса: в первом периоде—начало 30-х гг.—увлечение Фихте (плохо понятым), запросы развития личности в смысле своей индивидуальной духовности, вне всякой связи с человечеством, с обществом—дружба, любовь, утонченность мысли. Дальше, конец 30-х гг., крутой перелом русского гегелианства—

идея общественности, размалывающей человека, стирающей его, как ничтожную песчинку. И, наконец, на грани 40-го года намечается выход из тупика; личность воспринимается не как мое „я", а как „я" человека вообще, всякого живого, конкретного человека; уже не „человек" становится во главу угла, а „люди", а для достижения счастья и полноты развития людей необходима иная, совершенно новая организация общества. На смену *либерализма*, провозглашающего *права каждой* личности, но дающего реальную *возможность* их осуществления очень немногим, *экономически сильным* личностям, естественным образом является *социализм*. И твердо надо помнить исходную точку: *социализм не как самоцель, а как единственный путь разрешения жизненной проблемы личности*, т.-е. *индивидуалистический социализм*. „Проклинаю,—пишет Белинский в письме Боткину в 1840-м году,—мое гнусное стремление к примирению с гнусной российской действительностью... Для меня теперь человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества. Это—мысль и душа века". Требование полноты развития личности с разных сторон освещает Герцен и тогда, когда он ставит вопросы любви и брака („По поводу одной драмы", Былое и Думы, passim), и тогда, когда он разрабатывает антиномию двух полюсов человеческого развития: ширины в ущерб глубине—„дилетантизма" и глубины специализации в ущерб широте—„буддизма". В 60-х годах в этой же точке пересекаются лучи различных вопросов. Для Добролюбова „темное царство" тем и страшно, что в нем задавлена человеческая личность, что среди „самодуров" удается выжить только „забытым", молчальникам, а протестующие, Катерины, гибнут; с другой стороны, если темное царство извне придавливает человека, то „обломовщина" раз'едает его внутренно, атрофирует в нем возможность развить всю полноту своего истинного „я". Но корни этого положения лежат глубже, чем в психологии той или иной личности; содержание личности детерминируется общественным строем; здесь встает проблема труда и праздности, как сложного экономического строя, на почве которого не могут не вырасти те или иные неполные, не отвечающие своему назначению личности. Проблема психологическая сливается с идеалом народнического социализма. Как и Добролюбов, Чернышевский прежде всего борется за раскрепощение реальной личности (в образах Веры Павловны, Кирсанова, Лопухова) от уз и оков семьи и традиций, рисует нового человека в его научных постижениях, в его социальном строительстве и показывает, что в верности своему „я", в полноте развертывания его, нет противоречия между подвигом и счастьем, что самопожертвование есть эгоизм высокой личности. Это ответ на ту проблему, которая уже давно мучит общественную мысль: как сочетать счастье моего „я" и долг перед другими, как

одновременно *отдать* и *сохранить* себя. У Чернышевского этот ответ ставится только практически, и он запутывается в своих построениях, потому что не знает сам, что он коснулся глубин философских, что перед ним проблема автономии и гетерономии. Еще больше запутались в этом Писарев и писаревцы.

Никто, может быть, так ярко, так оголенно и обособленно не воздвигал знамя личности, как Писарев: личность во всей полноте ее развития—его лейтмотив. И, тем не менее, он ежеминутно в противоречии сам с собой; самодержавие личности и отрицание ее права на художественное развитие[1]), колоссальность размаха в задании и мещанский идеал в конце: „любовь, дружба и наука"; понимание тесной связи „глупости" с „бедностью", с вопросом о „голодных и раздетых" и—презрение к общественности, сосредоточение на своем индивидуальном „я", т.-е. первый период Белинского. А дальше в русскую мысль вторгается в каком-то пестром водовороте „реализм": биологизм, дарвинизм, позитивизм, органическая теория. В настроениях шестидесятников в этой области чувствуется опять-таки крайняя запутанность и противоречивость. С одной стороны, материализм, с его механическим миропониманием, сводит человеческую личность к нулю, лишает ее всякой иллюзии свободной воли, с другой стороны, Писарев зовет не к переоценке общества, а к культуре высших ученых, а перенесенный на социальную почву дарвинизм строит жизнь на гибели слабых и на победе сильной личности. Эти противоречия, однако, сходятся в одном пункте: полное отрицание для человека возможности становления идеалов и целей, рабство человека перед природой, как данным, как фактом. „Нравственно то, что естественно; человек есть раб обстоятельств; наука должна служить исключительно практическим целям; человек есть животное". Так сжато формулировал Михайловский взгляды писаревцев.

Такова была та обстановка, в которой впервые раздались два голоса—голоса Лаврова и Михайловского. В 1869 году вышла первая крупная статья Михайловского „Что такое прогресс", и Лавров, который только-что закончил свои „Исторические письма", дал на нее ответ.

Содержание статьи Михайловского слишком хорошо известно. В борьбе против органической теории, против Спенсера, Михайловский оттачивает свою мысль и вскрывает все коренные противоречия, весь circulus vitiosus органистов. Критерий совершенства личности, как организма,—ее всестороннее целостное развитие, возможно большее разделение труда между ее органами, отправляющими все

[1]) Это относится ко второй половине его деятельности, в «Базарове» связь обоих вопросов была им поставлена правильно.

более и более детальные, специализованные функции. Но если общество есть организм sui generis, если отдельные люди (или группы людей) соответствуют только органам организма, то ясно, что прогресс и совершенство общества состоит в наиболее многостороннем его развитии, причем разделение труда между его органами, т.-е. людьми, должно возрастать, и каждый отдельный человек делается все более узким и специализованным. Таким образом, исходная точка, разностороннее развитие личности, как признак ее совершенства, превращается в свою диаметральную противоположность—в идею узкой специализации, в превращение человека в „палец от ноги“. Между человеком и обществом тем самым проваливается пропасть, вырастает неразрешаемая антиномия.

Сглаживать ее не приходится, и Михайловский решительно становится на сторону личности. Его формула прогресса резка и определенна: „прогресс есть приближение к целостности неделимых. к возможно полному и всестороннему разделению труда между органами и возможно меньшему разделению труда между людьми“ (I, 150).

Эта формула легла, как основа, в дальнейшее развитие мысли Михайловского. Ее основные линии, рассеянные в десяти огромных томах, сводятся к следующему. Если существует коренная антиномия между интересами индивидуального организма и организма общественного, вечная „борьба за индивидуальность“, то человек, *исследующий* и *действующий*, в области *теории* и в области *практики* должен становиться на точку зрения человека. „Для человека нет ничего важнее человека“. Человек есть *об'ект* человеческой мысли и человеческой деятельности. Вся область практической политики сводится к защите интересов жизни конкретного человека. Отсюда и те выводы, которые намечены уже Радищевым и Белинским. Полнота развития человека и его счастье достигается не в либерализме, который берет личность абстрактно, провозглашая только ее *право*, а в социализме. Основной, неизменный, „абсолютный“ аттрибут личности—действенность, активность, труд. Отсюда, из этой *аксиомы*, вытекает *теорема:* интересы личности= интересам трудовой личности=интересам труда=интересам трудового народа. Тем самым между личностью и „народом“, обществом, массой устраняется противоречие (VI, 547, 489, сл.), а теория личности делается классовой теорией трудовой демократии. Этим обусловливается вся постановка практических вопросов, составивших сущность критического народничества: аграрный вопрос и вопрос об общине в частности, где Михайловский продолжал развивать экономические выкладки и выводы Чернышевского, отношение к крестьянству и ко всему движению 70-х и 80-х годов. На них мы сейчас не будем останавливаться подробно.

Но самый вопрос о личности требует дальнейшего углубления. Кроме маленькой теории органистов, Михайловский сталкивается с великой теорией дарвинизма. Все в природе подчинено закону борьбы за существование. Из этого делается вывод: все в человеческой жизни подчинено тому же закону: vae victis, gloria victoribus. Михайловский и тут выдвигает особенность человеческих отношений, где борьба за существование видоизменяется и парализуется сознательным вмешательством людей, организующих разные виды кооперации и взаимопомощи. „Да, природа ко мне безжалостна, она не знает различия в смысле права между мною и воробьем, но я сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее". (I, 215, 159 и др.). При этом надо все время помнить, что победителями являются далеко не всегда высшие, отвечающие критерию совершенства, личности, не „идеальные" типы, а „практичные", приспособившиеся ценой урезания своего „я".

Но как же философски возможно поставить вопрос о борьбе человека с железными законами природы, иными словами, о свободе и необходимости? Здесь вопрос о человеке, как об'екте, переходит в иной—возможен ли человек, как *суб'ект*, творящий жизнь своей волей и сознанием?

Михайловский—позитивист. Вопросы метафизические и гносеологические для него не существуют. В известном смысле можно даже пойти дальше и назвать его наивным реалистом, потому что проблема о том, что́ мы познаем, когда познаем, для него даже не выдвигается. Он принимает мир, как данное, как факт, и поэтому он не может и поставить вопроса о свободе в эмпирическом и умопостигаемом, трансцендентальном смысле так, как ее ставила немецкая критическая философия. Но ощупью, сам того не зная, как Мольеровский буржуа не знал того, что он говорит прозой, он приходит в своей теории двуединой Правды, Правды-Истины и Правды-Справедливости, к пониманию Кантовского вопроса о разуме теоретическом и разуме практическом и о примате второго над первым.

Основой „суб'ективного метода", который до сих пор вызывает такие ожесточенные споры в социологии, является теория трех периодов. В первобытный „об'ективно-антропоцентрический" период человек полагает, что он центр земной жизни, как земля—центр мироздания, что для него светит солнце, гремит гром, для его пропитания или увеселения природа принимает различные формы или одевается в разные краски. Следующий, „эксцентрический" период характеризуется разорванностью, раздробленностью жизни; благодаря различным социальным формам разделения труда, человек, чувствующий себя все более жалким кусочком, подавлен природой, подавлен всем окружающим миром и железным законом необходи-

мости, который не оставляет места его свободной воле. Единственной возможной философией рисуется тогда фатализм.

Но человек, поскольку он человек, не может не сознавать, что он действует, что он активен, что он выбирает, оценивает и ставит себе цели. Пусть эта свобода есть иллюзия, пусть каждое движение строго детерминировано, но эта иллюзия творит жизнь, потому что самое сознание свободы и направляемое им действие есть необходимое звено в цепи необходимости. Кант устанавливает эту противоположность, как обусловленность теоретического чистого разума и свободу практического; все действия необходимы в плоскости эмпирической и все они свободны с точки зрения умопостигаемого мира целей и норм, так как должное, в противоположность сущему, не связано с миром феноменальным, не подчинено ни категориям, ни времени и пространству. Михайловский никогда не выкристаллизовал философски эту проблему; его наивный реализм гирей тяготел над его ярким и сильным мышлением, но в эмоциях и образах он ощущал это, когда говорил „я не цель природы, природа не имеет и других целей, но у меня есть цели, и я их достигну. (I, 215). Это и есть, по его терминологии, „суб'ективно-антропоцентрический период“, когда человек уже не об'ективно признает себя центром мира, а суб'ективно, в действии, в целях ставит себя в центре и вступает в борьбу с миром необходимости, когда он, например, ставит „nicht“ на конце фразы о железном законе борьбы за существование. Михайловскому *был бы* совершенно чужд взгляд Фихте о творчестве мира свободным действующим духом,—но как он, в сущности, близок к нему!

Далее, во всех почти работах Михайловского красной нитью проходит его построение „суб'ективного метода“. И здесь мы видим все ту же „десницу“ и „шуйцу“. Десница—пламенное, страстное отношение к человеку, „как он есть, с его скорбями и желаниями, к грозному облику страдающего человечества, которое социолог не имеет права устранить из своих работ“ (I, 55—6). Шуйца—запутанность и противоречивость определений везде, где приходится дать обобщающее философское построение. Суб'ективный метод для Михайловского, с одной стороны 1) метод познания, с другой—2) категория оценки. Как метод познания сущего, он определяется прежде всего границами познавания вообще: истина не абсолютна, она доступна человеку лишь через призму его сознания, как истина относительная, суб'ективная. Здесь опять-таки Михайловский не может стать на точку зрения критической философии и поэтому примыкает к скепсису и релятивизму сенсуалистов, как его формулировали греческие софисты во главе с Протагором, Локк или Юм. На мышление человека влияет не только организация его психики вообще, но и условия среды, строй общественной кооперации; с

другой стороны, суб'ективный метод отграничивает биологию и социологию; к первой применяется чисто об'ективное исследование, во второй человек изучает человека и поэтому становится в положение изучаемого, вживается в его переживания. Но даже и биология начинает с известного „предвзятого" мнения, с выбора интереса. Но, изучая социологию, человек ставит и цели и высказывает нравственную оценку: „кроме познания, я желаю еще осуществления таких-то идеалов" (III, 406). Критерий истины—здесь опять Кантовская и Фихтевская проблема—познание, оценка и идеалы целостной личности. Только при торжестве трудовой жизни возможна в полной мере такая общечеловеческая истина, так как вся жизнь будет построена цельными гармоничными личностями.

Вот, в сущности, пять различных определений суб'ективного метода. А между тем дело, в сущности, сводится к двум моментам. С одной стороны, должна быть установлена феноменальность явлений вообще, когда изучается сущее, безразлично, будет ли это неживая природа или человеческая душа, математическая фигура или явление света, а с другой—ясно признано, что к человеку и человеческим действиям мы подходим не только с теоретическим изучением, но с практическим полаганием целей, что в этом полагании целей мы оцениваем (bewerten) и выбираем соответственно нравственному идеалу, живущему в нас, и наконец, что критерий истины лежит не в отдельных сознаниях с их случайным содержанием, а в том общечеловечески обязательном, которое составляет формальный категорический императив критического сознания вообще.

Вот по этим двум пунктам—по вопросу о роли и интересах личности в процессе жизни и истории и по вопросу о практическом разуме—мы и должны разобрать взаимоотношения Лаврова и Михайловского.

Когда Михайловский выступил со статьей „Что такое прогресс", Лавров уже имел в прошлом ряд работ. К вопросу, которым мы заняты, относятся, главным образом, „Очерки теории личности" 1859 г., „Статьи о Гегеле" 1858 г., „Три беседы о современном значении философии" 1860 г., „Моим критикам" 1861 г., „Антропологическая точка зрения" 1862 г. и, наконец, знаменитые „Исторические письма" 1868—1869 г., сыгравшие, как популяризация идей, такую колоссальную роль в эпоху 70-х годов.

Философское миросозерцание свое Лавров, как и Михайловский, связывает с позитивизмом. На самом деле оно гораздо глубже и носит в себе, может быть, помимо его самого, печать критицизма. Здесь мы припомним то, что уже говорили по поводу Михайловского; но Михайловский связан с критицизмом гораздо менее сознательно и главным образом в плоскости примата Практического Разума; у Лаврова же эта связь гораздо углубленнее и осознаннее. Через все

его систематические построения в области гносеологии проходит красной нитью одно: полное отрицание „метафизики“, как попытки перешагнуть сознанием за границы сознания и познать сущность вещей в себе. Он не устает повторять, что мы знаем только явление, только факты нашего сознания, что и история и природа феноменальны, как результаты нашего мышления [1]). Это, в сущности говоря, есть построение критического идеализма, и Лавров, хотя по временам и открещивается от него, как от метафизики духа, но сплошь да рядом говорит чисто Кантовским языком и все „коперниково“ значение великого кенигсбергца прекрасно понимает [2]).

От гносеологического феноменализма Лавров строит „антропологическую“ точку зрения. „Она отличается от прочих философских точек зрения тем, что в основание системы ставит *цельную* человеческую личность, или физико-психическую особь, как неоспоримое данное. Все, относящееся к одной лишь стороне человеческого бытия, признается отвлеченным (абстрагированным) от цельного бытия человека и подвергается критике лишь в отношении человеческой деятельности, ему однородной; отношение же к деятельности, ему неоднородной, оставляется вне системы, как подлежащее сомнению“ [3]). „Из отвлеченных фактов человек создает *природу* по законам своего творчества. Он действует, и его деятельность заключается в создании художественных образов, в воплощении нравственных идеалов. Он за них борется и... из его действий вырастает... будущая история. Наконец, он перестраивает свой внутренний мир. В этом смысле человек есть источник природы, источник истории, источник собственного сознания“ [4]).

Из этого вытекает ряд следствий. Человек творит историю, и нарастание критической мысли, нарастание сознания есть главный действующий фактор истории; усиление критического сознания прямо пропорционально прогрессу. Эта мысль, однако, далеко не аналогична тому, что писал по этому вопросу, напр., Бокль. Лавров прекрасно учитывает роль среды, роль материально-экономической стихии [5]); оба его крупных труда—„Опыт истории мысли“ и „Важнейшие моменты в истории мысли“—представляют собой грандиозное здание, построение истории, начиная с ее физико-химических и биологических элементов и кончая эволюцией сменяющихся форм социального общежития. Но его лейтмотив—человеческая мысль

[1]) «Три беседы о совр. знач. философии» (Полн. собр. соч., ст. по филос. II, 108 сл.); «Моим критикам» (там же, 157 сл.); «Теория личности» (Отеч. Зап. 11, 218 сл.).

[2]) В ст. о Гегеле (Библ. для чтения, 1857, № 9, 25) и «Моим критикам», 184.

[3]) «Антропол. точка зрения», 197—9.

[4]) «Три беседы», 149; ст. «Моим критикам», 190, 193.

[5]) Ср., напр., «Историч. письма», 315—345.

индивидуальная и коллективная, перестраивающая и перерабатывающая косность форм „культуры“, взятой в его несколько своеобразной терминологии [1]).

Здесь, конечно, возникает знакомая уже нам антиномия—как сочетать необходимость с сознаваемой нами свободой? Тут Лавров высказывает те же мысли, что и Михайловский, говорящий о суб'ективно-антропоцентрической точке зрения: „Человек снова стал центром мира, но не для мира, как он существует сам по себе, а для мира, понятого человеком, покоренного его мыслью и направленного к его целям“ [2]). Пусть человеческие цели лишь иллюзорно свободны,—но вся человеческая деятельность, вся жизнь строится на них и без них логически немыслима. Поэтому в нас живет неуничтожаемое сознание свободы, независимо от того, существует ли она метафизически [3]). Жизнь человека, вытекающая из самосознания, строится из побуждений и стремлений; самое первичное—стремление к наслаждению и избеганию страдания; „эти побуждения более или менее осознаны, более или менее воплощены в дело. В этом различие знания и творчества, основных орудий развития [4]). Благодаря этому, идет процесс расширения и усложнения потребностей. От стремления к наслаждению—„стремление к развитию тех способностей, помощью которых наслаждение делается вероятнее, продолжительнее“. Далее, чтобы узнать, что вероятнее, продолжительнее—возникает изучение, знание; борьба во имя лучшего, постоянного наслаждения с мимолетными вспышками желаний и страстей; пренебрежение ими и стремление к высшему наслаждению—высшему благу“ [5]). В этом различие *низшего* и *высшего*. Человек сознает *„внутреннюю целость* группы своих желаний“. Без этой целости—на языке критической философии мы бы это назвали „общезначимостью“ (allgemeingültigkeit)—„жизнь была бы непрерывным рядом мгновенных радостей и страданий без всякого развития“. Но эта целостная группа—„не отдельные, мгновенные побуждения, не отвлеченные идеи, но *желаемые состояния духа нашего „я“... Это „я“ есть нравственный идеал* [6]).

В силу всего этого, мы можем философски строить понятие *должного*, как *нормы* нашей свободной деятельности, как идеала, вытекающее из нашего настоящего осознанного я, не гетерономного,

---

[1]) См. особенно А. Доленги «Важнейшие моменты в истории мысли», 211—231 и «Исторические письма», 94—138.

[2]) «Исторические письма», 10, ср. 31—33.

[3]) «Оч. теории личн.», 233; «Дарвинизм в ботанике и истории», 174; «Исторические письма», 174.

[4]) «Очерк теории личности», 218—20.

[5]) «Три беседы», 136.

[6]) «Три беседы», 136.

а *автономного* [1]). До чего Лавров здесь близко подходит к Канту, бросается в глаза.

Таким образом, в истории осуществляются цели, и историк, исходя из своих целей и своего нравственного идеала, прилагает к историческим явлениям категорию оценки, т.-е. „суб'ективный метод".

Здесь терминология Лаврова, как и Михайловского, опять-таки запутана и неясна [2]), и это потому, что он был скован узами позитивизма, что он не установил достаточно точной логической и гносеологической терминологии, что он не подвел под свое здание фундамента—разграничения должного и сущего, как свободы и необходимости.

Установив формальные стороны проблемы, Лавров обращается к вопросу о том, что же такое этот автономный нравственный идеал человека? И здесь опять поразительны Кантовские влияния. Михайловский гораздо позже набросает свое блестящее противопоставление „чести и совести"; но Лавров уже в 1859 г. дал связную теорию нравственного идеала; „идеальное я—личное *достоинство* человека" [3]). Из понятия достоинства вытекает требование *уважения* к каждой личности, права на *самостоятельность* и *свободу* и обязанность деятельности [4]). Это уже целая система прав и обязанностей, автономно и дедуктивно исходящих из основного нравственного закона, хотя *содержание* понятия о достоинстве меняется в зависимости от эпохи и степени культуры. Здесь Лавров резко отмежевывается от утилитаризма и эвдемонизма, хотя сам этого не сознает отчетливо. Он прослеживает эволюцию человека и человечества от примитивного себялюбия и требования наслаждения к высшему благу, при котором личность подчиняется своему нравственному идеалу—своему достоинству, своему высшему „я", и это подчинение требует полного самообладания, решительного характера, больших жертв мгновенным—неизменному (безусловному).

На нравственном идеале основывается отношение к другим людям, т.-е. разрешается противоречие личности и общества, опять-таки, в духе Канта. Мое достоинство и основанное на нем самоуважение требует от меня уважения к достоинству других личностей по критерию *справедливости*. Властолюбие, милосердие, даже самоотвержение, как нечто безусловное, не может служить нравственной нормой общества; Лавров подробно доказывает, что абсолютное милосердие отрицает достоинство других личностей, а абсолютное само-

[1]) Ср. «Антропол. точка зрения», 210.

[2]) «Исторические письма» passim, особ. 35—36, 296; ст. 1874 г. «О методе в социологии» и «Важнейшие моменты в истории мысли», 408, 416.

[3]) «Очерки теории личности», 234.

[4]) Там же, 235.

отвержение может убивать мое достоинство ради других личностей и возможно лишь при признании этих других безусловно высшими по сравнению с собой. И милосердие, исходящее из жалости, а не из уважения к праву, и самоотвержение, которое может привести к самоотрицанию, является естественным развитием первоначально-эгоистической личности [1]). Единственный принцип, исходящий из признания равного права на достоинство всех людей, моего „я" и чужих „я"—есть *справедливость*. „Поступай с другими так, как бы ты желал, чтобы они поступали с тобой, если бы вы поменялись положениями, *если это желание справедливо*", т.-е. если это взаимное страхование поступков относится к высшему „я".

Справедливость исходит из равноправия. „Если я признал другого равным себе, то оскорбление его достоинства есть мое оскорбление". „Если я не признаю чужого достоинства, я эгоист; если я признаю только чужое, я подчиняюсь самоотверженно; равно уважая свое и чужое, я справедлив" [2]). Это мост от отдельного „я" к человеку вообще, к человечеству. Это чрезвычайно близко ко второму Кантовскому определению категорического императива (человечество, как в моем лице, так и в лице всякого другого, не средство, а цель).

И Лавров не раз подчеркивает, что начало справедливости и нравственности *безусловно*, что эта безусловная справедливость ничего общего не имеет с юридической легальностью, и отстаивает этот *абсолют* против позитивизма и утилитаризма Михайловского. Кто не вспомнит при этом первое правило категорического императива—„действуй по тому правилу, следуя которому ты можешь, вместе с тем, хотеть, чтобы оно стало всеобщим законом".

Все сказанное выдвигает конкретно идеал человека, дошедшего до высот сознания, до нравственного идеала, до осознания своего высшего „я", как цели. В „Исторических письмах" Лавров подробно освещает вопрос о широко развитой личности, выдвигая свою формулу прогресса: „Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении, воплощение в общественных формах истины и справедливости" [3]). С этим связаны и знаменитые главы о величине и цене прогресса. Процесс истории пока складывался так, что „все условия прогресса не осуществлены *ни для одного* человека, и *ни одно из них* не осуществлено для большинства" [4]). Здесь Лавров очень близко подходит к Михайловскому. Разделение труда привело к обособлению небольших групп привилегированных, которые могли одни в тиши кабинета развивать

[1]) Там же, 557 и сл.
[2]) «Теория личности», 574.
[3]) «Истор. письма», 51.
[4]) Там же, 58, 64, 77.

критическую, научную мысль; но человечество заплатило очень дорого за то, чтобы несколько мыслителей могли говорить о его прогрессе. „Если бы счесть образование меньшинства нашего времени, число жизней, погибших в минувшем в борьбе за его существование, и оценить работу ряда поколений, трудящихся только для поддержания своей жизни и для развития других... вероятно, иные из наших современников ужаснулись бы при мысли, какой капитал крови и труда израсходован на их развитие [1]).

Это то, что Лавров называл „ценой прогресса". Цивилизация развивалась благодаря тому, что началось разделение труда и разделение на классы, что создался тип общества „органический", т.-е., по терминологии Михайловского, „сложная кооперация". Общество действительно стало подобно организму, где одни исполняют функции рук или ног, т.-е. заняты исключительно физическим трудом, придавлены им на всю жизнь, а другие играют роль мозга жизни и сосредоточивают в небольших кругах всю красоту и полноту умственного развития. В этом центральном пункте между Лавровым и Михайловским полное схождение. Оба они, разбирая органическую теорию общества и вопрос разделения труда [2]), отчетливо делают вывод, что это имело последствием падение целостности личности, что за прогресс было заплачено дорогой ценой.

Перед обоими вырисовывается в грозной форме антиномичность личности и общества. И оба определенно говорят нам, что критерием совершенства общественного строя должны служить интересы личности. Но каков же конкретный выход из этого противоречия? Есть ли оно действительно антиномия, т.-е. противоречие неразрешимое, логическое или только временное, историческое?

Вот вокруг этого вопроса и разгорелась значительная полемика, т.-е. большая статья Лаврова „Формула прогресса Н. К. Михайловского", как ответ на первую работу Михайловского „Что такое прогресс". Два слабых пункта выдвигает Лавров в построениях Михайловского. „Формула прогресса должна допустить для общества идеального, удовлетворяющего требованиям, в ней заключающимся, возможность *дальнейшего* прогресса" и „как основание истории, она должна быть приложима ко всем фазисам истории" [3]). Вот этим двум требованиям не удовлетворяет формула Михайловского.

Если идеалом является полное равенство особей, полное уничтожение разделения труда между ними, то в обществе должны быть урезаны многие знания, мысли, отрасли науки или техники, в виду невозможности *всем* людям одинаково приобрести их. Таков должен

[1]) Там же, 87, 89, 93, 335.
[2]) Там же, 334, 100, 102, 104, 169 и др.
[3]) Формула прогресса Н. К. Михайловского в Собр. соч., ст. научн. хар., VIII, 56.

быть логический вывод из формулы Михайловского, для Лаврова же это безусловный регресс. Общество только тогда развивается, когда новая творческая мысль является в сознании одного или немногих и, расширяясь, делается потом достоянием все большего круга людей; логически невозможно, чтобы она явилась одновременно в сознании всех; поэтому общество с абсолютным равенством развития должно остановиться, и история прекратиться. Формула прогресса, таким образом, не отвечает основному постулату бесконечности прогресса[1]). Остановившееся общество невозможно потому, что „именно на высоте развития личность никогда не подчинится никакой теореме об'ективной, никогда потребность личной критики не преклонится даже перед теоремой равенства между особями“ [2]).

Это одно. Во-вторых—формула прогресса должна об'яснить всю до сих пор бывшую историю. И Лавров много раз делает ударение на той мысли, что разделение труда и общественное неравенство были все-таки, при всей своей суб'ективной несправедливости, об'ективными двигателями прогресса, потому что при данных исторических условиях без этого привилегированного меньшинства не могла бы развиться цивилизация. Научные специалисты, суб'ективно менее всего думавшие о человечестве, об'ективно способствовали развитию критики и свободной мысли. „В человечестве или должно было отсутствовать всякое развитие, или пришлось большинству сначала вынести на своих плечах счастливейшее меньшинство, работать на него, страдать и гибнуть из-за него. Это, повидимому, тот же закон природы. В виду его остается или сказать: мы не хотим вовсе развития, купленного такою ценой, или посмотреть и на это, как на антропологический факт. Но я уже включил всестороннее развитие в самую формулу прогресса, следовательно, допуская отказ от развития вообще, впал бы в противоречие. Примиримся же с фактом, что человечеству для его развития было необходимо очень, очень дорогой ценой приготовить себе педагогическую семинарию и более развитое меньшинство“... [3]).

Формула Михайловского должна привести к резкому отрицанию всего хода истории, к отказу от цивилизации, к идеям Руссо и Толстого. Идеал должен лежать позади, в утопии золотого века и блаженного дикаря. Лавров же выделяет в „цене прогресса“ *неизбежное* зло и *ненужное* зло и подчеркивает ход истории все к большему усилению солидарности и ослаблению борьбы за существова-

[1]) Там же, 60.

[2]) Интересно сравнить это место с одной из последних работ Жореса, где он проводит мысль, что люди гораздо более сживаются с идеей равенства, чем со свободой.

[3]) «Исторические письма», 89.

ние, к увеличению равенства и уменьшению общественного разделения труда.

Прошлое было неизбежно, но за будущее ответственность лежит на нас. Социализм и есть тот строй, в котором цена прогресса должна быть постепенно сведена на нет. Отсюда формула прогресса Лаврова: „Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении, воплощение в общественных формах истины и справедливости“ [1]).

И социализм—вспомним наш термин „индивидуалистический социализм“—должен правильно поставить вопрос о том, что же такое действительно всестороннее развитие личности.

Для Лаврова общество особей, достигших идеального развития, но ничем не отличимых одна от другой, есть застой. *Индивидуальность—не только полнота развития общечеловеческого,* она и *особенность, неповторяемость* развития. Человек не атом, а монада, и эта истина Лейбница осталась вечным вкладом в человеческую мысль.

„Наибольшая равноправность личностей при наибольшем их развитии есть формула безусловной справедливости... При правильном развитии в личности можно заметить элементы, общие личности со всеми другими, столь же правильно развитыми личностями... Это—масса *общечеловеческого* элемента, на сознание которого опирается понятие о равенстве достоинства людей, о их равноправности, о их солидарности в умственном и нравственном отношении. Строй общества должен иметь в виду *это* равенство достоинства личностей. К нему должна стемиться гигиена, педагогия и социология. Распределение *обыденных* занятий, прав, обязанностей, наслаждений и трудов сообразно *этому* равенству должно быть целью прогрессивного развития человечества в будущем“.

„Но за этой способностью лежат физические, психические, умственные, художественные и нравственные специализации, на которые личность имеет право потому, что их данные ей прирождены, и педагоги обязаны их развить“. При этом различном развитии достоинство остается равным. „Кто не достиг *человечности,* т.-е. всестороннего развития общечеловеческих способностей, тот *ниже* надлежащего уровня. Но всякий должен и может стать хоть чем-нибудь *выше* этого уровня, в чем-нибудь сделаться *специалистом*“ [2]).

Таковы замечательные поправки, внесенные Лавровым в первую работу Михайловского и сведенные к одной формуле: „возможно меньшее разделение *общечеловеческого* труда между людьми“. И

[1]) Там же, 51.
[2]) Формула прогресса, 76—79.

надо сказать, что мысль Михайловского в своем дальнейшем развитии пошла по руслу этих поправок. Она распустилась в стройную теорию „прогресса", т.-е. разносторонне развитого человека, который может быть одновременно „сведущим работником" и специалистом. Михайловский разграничил понятия разделения труда технического и общественного; дело не в возвращении к первобытным формам жизни, а в том, чтобы создать иной строй общества, при котором пало бы разделение классов, при котором люди получили бы равную возможность развития общечеловеческого. Первобытный строй, по сравнению с капиталистическим „органическим" строем, является высшим *типом*, но низшей *степенью*, и надо этот тип поднять на высшую степень. Здесь своего рода Гегеленская триада, ведущая к синтезу социализма.

И учение Михайловского, политического борца словом, о разделении труда и гармонии личности приобретает чисто классовый характер гораздо больше, чем у Лаврова; он ищет тех форм кооперации, т.-е. общества, при которых осуществится эта гармония. Антагонизм личности и общества перестает и для него быть антиномией [1]), и вырисовывается такой возможный общественный строй, строй социализма, при котором общественное разделение труда будет убито вовсе, а техническое видоизменено путем справедливой возможности общечеловеческого развития и развития специального.

Мы подходим к концу. Во всей своей разности, расхождении и сближении, дополняя друг друга, встали перед нами два крупнейших идеолога русской социологической школы. И мы видели то, что в их учениях временно и то, что является золотым слитком непреходящей истины. И будущее того течения мысли, которое условно и узко названо народничеством, лежит, конечно, не в слепом принятии *идолов*—Лаврова и Михайловского, а в критическом и смелом развитии их мысли в дальнейшем, органически связанном с ними направлении [2]). Каково это направление—пыталась показать настоящая статья. И пусть, посвященная именам Лаврова и Михайловского, она закончит именем того, кто является вместе с ними духовным отцом будущей синтетической, творческой социологии—именем Эммануила Канта.

Н. В. Брюллова-Шаскольская.

23 февраля 1922 г.

---

[1]) См. особ. т. VI, 410, X—131, VIII—595—632, X—402, V—129—136, VI—414 и мн. др.

[2]) Впервые эта нео-народническая философия была развернута в трудах М. Б. Ратнера.

Из воспоминаний прошлого.

П. Л. Лавров.

В 1855 г. вышла в Германии „Kraft und Stoff" Людвига Бюхнера и стала, по словам Ибервега Гейнце, „основной книгой нынешнего (т.-е. второй половины 19-го века) немецкого материализма". Она не прошла не заметною и вне Германии, появилась в переводах на других языках и везде вызвала оживленную критику. Добралась „Сила и Материя" и до России, тоже была переведена, но, по нашим тогдашним условиям, издание ее могло быть только подпольным. Она и была выпущена в Москве, в литографированном виде, кружком Аргиропуло и Зайчневского.

Должно быть, в конце 1859 г., не помню, каким путем, „Сила и Материя" попала в мои руки. Я тогда жил в компании студентов вологжан (на Вознесенском проспекте в доме Веймарна, у старушки Е. К. Гроссе). Вот как, в моих „Воспоминаниях из прошлого" (1-я книга, 58-я стр.), я коротко характеризую впечатление от „Силы и Материи": „в один прекрасный день настоящей бомбой влетела к нам „Сила и Материя". Все перечитали ее с большим увлечением, и у всех... разом порвались остатки традиционных верований, только Z. (Н. Ф. Остолопов, студ.-юр. 4-го курса, впоследствии неподвижный член, т.-е. не пошел дальше, белозерского окружного суда) пытался слабо возражать. Впрочем, по некотором времени, при расширении моего знакомства с другими студенческими кружками, я скоро заметил, что среди более развитых и вдумчивых студентов Бюхнер далеко не пользовался таким авторитетом, как Фейербах.

В тогдашней нашей печати о книге Бюхнера (равно и одновременно появившейся книге Молешота „Der Kreislauf des Lebens") и вызванном ею философском движении в Германии прямо говорить у нас в печати нельзя было; но, насколько мне помнится, первый, кто затронул вопрос по существу, был П. Л. Лавров; в „Отечественных Записках" 1859 г., № 4, стр. 451—492, появилась его довольно обширная статья „Механическая теория мира". Я еще в гимназии усвоил привычку по возможности прочитывать все журналы, хотя и отдавал особенное предпочтение кото-

рому-нибудь одному из них,—сначала „Русскому Вестнику“, а с 60-го года „Современнику“.

Но студентам не легко было доставать журналы в библиотеках для чтения; их тогда было в Петербурге очень немного, к тому же слабо обставленных,—„Летучая библиотека“ Сенковского, затем Крашенинникова. Последняя была богата книгами 18 и 19 века; начало ей было положено Сопиновым и Плавильщиковым, и потому имела выдающееся значение лишь для специальных работ по старой русской литературе. Были ли еще библиотеки,—не могу сказать. Иногда приходилось целыми полугодиями ждать той или иной книжки журнала. Потому мне, должно быть, не довелось прочитать статью Лаврова ранее 60-го года. Кажется, мое внимание на нее обратил товарищ по факультету и курсу Н. Спасский. Несмотря на все мое увлечение Бюхнером, и притом именно в чисто материалистическом направлении,—на некоторых из моих товарищей „Сила и Материя“ отразилась главным образом в усилении религиозного скептицизма,—статья П. Л. Лаврова крайне заинтересовала меня, и я не раз перечитал ее. Она показала мне слабую сторону материализма, что „сила“ и „материя“ такие же метафизические абстракции, как и те, которые ниспровергали новое учение. Это впечатление не поколебало и то обстоятельство, что, к моему большому удивлению, автором статьи оказывался военный офицер, хотя и профессор, но все же не заправский специалист по предмету философии, этой науки всех наук, как я тогда несколько наивно думал [1]).

Вскоре, однако, мне пришлось получить о Лаврове более обстоятельные сведения, именно, на утренних журфиксах для студентов у К. Д. Кавелина. Оказалось, что Константин Дмитриевич не только лично знал Лаврова, но и был большим почитателем его.

Между тем, была восстановлена в университетах кафедра философии, закрытая в 1849 году вместе с кафедрой государственного права европейских держав. Вследствие, не помню теперь, каких-то неприятностей, казанский профессор Булич (по истории русской литературы) пожелал перебраться в Петербург и поставил свою кандидатуру на открывшуюся кафедру философии. В виду недостатка специалистов,—не возвращаться же было к престарелому Фишеру,

---

[1]) После того как эти строки были написаны, благодаря любезности издательства «Колос», я получил 2-й вып. I серии «Собрания сочинений П. Л. Лаврова» и вновь перечитал статью «Механическая теория мира». Не будь в ней прямого указания, что беседа ведется во второй половине 50-х годов, можно было бы подумать, что статья точно вчера написана,—так она возбуждает внимание мысли широкой постановкой вопроса и исчерпывающей полнотой. Даже после соответственных глав в классическом труде А. Ланге,—«История материализма», статья Лаврова нисколько не теряет своего интереса, но, наоборот, выигрывает, являясь их самостоятельной и продуманной предшественницей.

читавшему философию до 1849 и в 60-м году занимавшему кафедру психологии и логики, да педагогии,—он прошел как в факультете, так и в Совете Университета. Но министерство не утвердило Булича, ссылаясь на то, что он не специалист; действительный же мотив отказа был другой: министерство почему-то видело в Буличе слишком яркого либерала и не желало переселения его в Петербург. Булич, обиженный отказом министерства, приехал в Петербург и публичными лекциями в зале Пассажа о Беконе Веруламском хотел показать, что министерство поступило несправедливо по отношению к нему. Но его лекции не имели успеха и скорее подтвердили, что министерство было право в своем отказе. Одновременно ли с Буличем была поставлена кандидатура Лаврова или после неутверждения Булича—не берусь сказать, только она не прошла в университете, несмотря на энергичную поддержку со стороны Кавелина. Следуя примеру Булича, не пожелал остаться в долгу перед университетом и Петр Лаврович, он тоже в зале Пассажа прочел в пользу Литературного фонда три лекции „О современном значении философии" (были напечатаны в „Отечественных Записках", № 1 за 1861 г., и затем изданы отдельной брошюрой в том же году).

Лекции Лаврова имели большой успех, хотя довольно значительная часть публики заявилась не столько из интереса к философии, сколько послушать,—как это полковник будет трактовать о предмете, ничего общего не имеющем с его прямой специальностью.

Но вот в недолгом времени мне довелось и лично познакомиться с Петром Лавровичем. После осенней студенческой истории 1861 г. я с ним стал встречаться на вечерах Н. Л. Тиблена и Штакеншнейдер. Не говоря уже о том, что колоссальная, притом хорошо сложенная фигура Петра Лавровича резко выделялась даже среди большого общества, самая манера его вести разговор или спор—спокойно, с вниманием к словам противника, с постоянной улыбкой, переходившей иногда в сдержанно добродушный смех—все это показывало в нем как бы прирожденного джентельмена, сохранившего все лучшие стороны прежнего воспитания среди уже шумно надвигавшегося нигилистического sans façon. Затем, в начале 1862 г., в студенческом комитете—я был членом его—возникло предположение открыть публичные университетские курсы. В числе лекторов был единогласно намечен по философии Петр Лаврович. Он охотно согласился, бывал на совещаниях комитета, и по его рекомендации пригласили, тоже профессора артиллерии академии, полковника Гадалина для курса по физике. Но трое из приглашенных—Чернышевский, Лавров и Берви—остались за флагом: первые двое не были утверждены, а Берви арестован за его циркулярное письмо по громкому тогда делу тверских мировых посредников. Причиной неутверждения Петра Лавровича было чем-то проявленное им сочув-

ствие студенческому движению; по той же причине А. Н. Энгельгардт даже просидел некоторое время под арестом на гауптвахте и, кажется, был уволен от преподавания химии в артиллерийской академии.

Некоторые выступления Петра Лавровича вызвали в „Современнике" решительный отпор в лице тогда совсем еще юного Максима Алексеевича Антоновича[1]); его критику Петр Лаврович не оставил без ответа. Но с 1862 г. всякая полемика против Лаврова в „Современнике" прекратилась. Очень может быть, что здесь сказалось влияние следующего случая, о котором рассказывал мне Н. Г. Чернышевский, при свидании со мною в Астрахани весной 1889 г.—„Как вы, Л. Ф., вероятно, помните, в „Современнике" нередко прохаживались на счет Петра Лавровича; потому, когда мне доводилось встречаться с ним где-нибудь в обществе, мы избегали друг друга. Но вот раз пришлось одновременно выходить с ним из заседания комитета Литературного фонда (значит, это было уже после 2 февраля 1862 г., когда Петр Лаврович вступил в состав комитета,—как представитель группы сотрудников „Отечественных Записок"). Извозчиков тотчас не встретилось, а идти нам было в одном направлении; (должно быть, из квартиры председателя комитета Егора Петровича Ковалевского, который жил тогда на Мойке, недалеко от Синего моста). Делать нечего; понемногу разговорились; так дошли до моей квартиры (д. Есаулова, близ Влад. церкви), а наш разговор не кончился; тогда я стал провожать Лаврова, да таким манером и провожали друг друга от одной квартиры до другой до самого утра, Петр Лаврович даже зашел ко мне, и мы за ранним чаем проговорили еще часа два. Да, глубочайшее уважение имею к Петру Лавровичу".—такими словами закончил Чернышевский свое коротенькое воспоминание о Лаврове.

Но мало того, что в „Современнике" прекратились всякие полемические выступления и выходки против Лаврова,—сам Мак. Ал. Антонович по изданию „Энциклопедического словаря" стал сотрудником Лаврова; припоминаю его статью об Евангелиях[2]).

Как-то, при одном из свиданий с Петром Лавровичем в Париже, я передал ему рассказ Чернышевского. Петр Лаврович добродушно улыбнулся и заметил:—Это точно, мы всю ночь проговорили, и тут многое раз'яснилось, чего в печати не удавалось достигнуть. Из рассказа Чернышевского видно, насколько далек от точности М. А. Антонович в своих воспоминаниях[3]), когда говорит, что Лавров часто бывал у Чернышевского на дому и даже считался в числе его „близких знакомых".—такие отношения вряд ли могли установиться

[1]) Скончался 12 ноября 1918 г. на 84 году.
[2]) См. т. I, отд. II, Спб. 1863.
[3]) См. Голос Минув. 1915 г., № 9.

самое большее за какие-нибудь два три месяца, тем более, что как Чернышевский, так и Лавров были люди крайне занятые, дорожившие временем [1]).

К слову,—в числе компрометирующих бумаг у Лаврова якобы были найдены письма Утина. Это, вероятно, Николая, который летом 1863 г. вынужден был бежать за границу. Но в его письмах решительно не могло быть чего-нибудь способного бросить хоть малейшую тень на Лаврова; вероятно, это были не столько письма, сколько записочки по делам публичных лекций для студентов, о которых я только-что выше говорил, или, может быть, по „Энциклопедическому словарю", где Утин собирался сотрудничать.

Я сказал, что Петр Лаврович 2 февраля 1862 г. вступил в состав членов Комитета Литературного Фонда и пробыл в нем два года; затем он был избран в члены Ревизионной Комиссии. И вот какой случай имел место, должно быть, в 1864 г. Ф. М. Достоевский, будучи членом Комитета, получил из Комитета заимообразно 1000 р. [2]). В качестве члена Ревизионной Комиссии, Петр Лаврович, признавая все права и заслуги Достоевского, тем не менее находил выдачу ссуды ему неправильной, так как, по его мнению, члены Комитета не могут назначать себе никаких денежных пособий, и внес свой протест в общее собрание. Хотя общее собрание и не нашло неправильности со стороны Комитета, но с этих пор установился такой обычай—не назначать пособий членам Комитета, а в случае надобности, нуждающийся член Комитета предварительно слагает с себя звание члена Комитета и уже затем входит с ходатайством о назначении ему пособия. Такая практика сохранилась в Комитете до самого последнего времени, и мне известно несколько случаев, где она применялась.

Но Петр Лаврович не примкнул к демагогическому предложению Владимира Дмитриевича Скарятина (ред. издат. „Вести")—ввести прямые выборы членов Комитета (вместо избрания из двойного числа кандидатов, согласно Устава, предлагаемых Комитетом. Принятие предложения Скарятина широко растворило бы двери в Комитет для людей, хотя и состоящих членами Фонда, но, собственно, имеющих очень далекое отношение к науке и литературе и. в ущерб настоящему назначению Фонда, могло повести к разным нежелательным последствиям.

---

[1]) Мы склоны думать, что в данном случае более прав М. А. Антонович, чем Л. Пантелеев. Сам Лавров отмечает, что ему удалось сблизиться с Чернышевским именно в последние месяцы перед его арестом. «Мне удалось,—пишет Лавров,—за несколько месяцев до ареста Чернышевского *несколько сблизиться с ним*». (См. «Народники-пропагандисты 1873—78 годов». Спб., 1907 г. С. 54). ***П. Витязев.***

[2]) Это была вторая ссуда Достоевскому,—первую, выданную в 1862 г. в размере 1500 р., он уплатил в 1863 г.

После ареста Чернышевского, Н. А. Серно-Соловьевича, Рымаренко и других, „Земля и Воля“, начало которой надо относить если не к самому концу 1861 г., то к началу 1862 г., на время совершенно замерла; но, примерно, в августе того же года сформировался новый Комитет из более молодых элементов; в состав этого Комитета вошел и я. Не помню, по какому случаю вскоре мне довелось быть у Петра Лавровича; он жил тогда на Фурштадтской, кажется, в своем собственном доме [1]); его обстановка, по сравнению с тем, что мне доводилось видать у других литераторов и профессоров, резко поражала своею роскошью и наглядно свидетельствовала, что Лавровы располагали очень хорошими материальными средствами. Петр Лаврович сам завел такой разговор: „Одно время казалось, что те проявления революционного настроения, которые у нас стали сказываться с конца прошлого года, получили как бы планомерно-организованный характер. А теперь,—под влиянием ли общественной реакции, арестов-ли, только настало полное затишье, не видно и следа прежнего возбуждения“ [2]).

Мне эти слова показались крайне загадочными. Испытывает ли меня Лавров,—может быть, до него каким-нибудь путем дошел слух о вновь народившемся Комитете, не забрасывает ли он удочки, чтобы войти с ним в те или другие отношения? Я, однако, воздержался от самых далеких намеков на существование новой ячейки-комитета; но в ближайшем заседании Комитета буква в букву передал слова Лаврова и даже внес предложение о привлечении его к нашей организации. На меня, однако, решительно напал Петр Иванович Боков. Не надо нам кабинетных людей, да еще метафизиков (Петр Иванович дальше „Современника“ света не видел, к тому же, вероятно, не знал, что между Чернышевским и Лавровым установились новые отношения), от них никакой пользы для нашего дела быть не может. Мы теперь дружно работаем, а люди вроде Лаврова внесут только разлад, да еще будут претендовать на руководящую роль. Бокова поддержал Н. Утин, очень вероятно, из опасения, что умалится его личная роль в Комитете. Эта неудача была мне крайне неприятна, так как я всегда заявлял о необходимости привлечения в „Землю и Волю“ более зрелых людей, с широкими общественными связями. Но мне всегда отвечали, что таких людей не видно на горизонте.

Между тем, из недавно проскользнувшего где-то сообщения, со слов Н. С. Русанова, видно, что Лавров, по его собственным словам,

[1]) Это не верно. Лавров жил на Фурштадтской ул. в доме Яковлева, против Лютеранской церкви ев. Анны. В настоящее время дом № 12. *П. Витязев.*

[2]) Этот разговор мог быть в самом начале осени 1862 г., до появлении первой прокламации с печатью «Земли и Воли», которая печаталась на даче в Лесном, снятой Комитетом для Юрия Степановича Лыткина—специально для печатания прокламаций.

был приобщен к „Земле и Воле“ Александр. Ник. Энгельгардтом еще в то время, когда в ней работал Н. А. Серно-Соловьевич. Впрочем, Энгельгардт, видимо, скоро разочаровался в революционно-конспиративной деятельности. Когда, в августе 1862 года, я и Утин (мы вступили в „Землю и Волю“ еще весной, т.-е. до петербургских пожаров и последовавших за ними арестов) делали поиски остатков комитета, то Энгельгардт, у которого я был по этому поводу, с раздражением отвечал, что ничего о „Земле и Воле“ не знает, вообще не верит в русскую революцию и всякие разговоры о ней считает праздной болтовней.

В то свидание с Петром Лавровичем, о котором я только-что говорил, он поделился со мной еще одним ценным сообщением.

— „Был день,—говорил Петр Лаврович,—который мог стать днем революционного под'ема Петербурга,—это 6-го, а может быть 10-го октября (хорошо не помню), 1861 года (на этот день была назначена студенческая сходка у Казанского собора, но М. П. Покровский, главный вожак еще уцелевших от арестов студентов, отменил ее, из опасения неминуемого кровавого столкновения). Я тогда провел несколько часов на Невском проспекте, он представлял из себя совершенно необычный вид. Все кафе (а они тогда были на Невском, но потом совсем перевелись, возродились лишь в 20-м веке), все рестораны были переполнены совсем особенной публикой, видимо, собравшейся в ожидании сходки; на панелях группами ходили офицеры, масса кадет; и для меня несомненно, что все они пришли, чтобы примкнуть к студентам, если бы дело дошло до схватки с полицией или войсками; покрайне, все, что доходило до моих ушей, относилось к сходке. К сожалению, этот день пропущен, и когда он повторится—трудно даже и гадать“.

Что Невский проспект в этот день имел совсем особенный вид,—это мне (уже сидевшему в Петропавловской крепости) не раз доводилось слышать от некоторых студентов, несмотря на отмену сходки, все же пробравшихся к Казанскому собору, но их рассказам я не придавал особенного значения, считая естественно преувеличенными.

Осенью 1863 года я принял на себя управление типографией Н. Тиблен и К°. Ник. Львович Тиблен не только был знаком с Петром Лавровичем, но и был его учеником [1]), когда проходил курс Артиллерийского училища, в котором Петр Лаврович начал свою преподавательскую деятельность, став впоследствии профессором Артиллерийской Академии. Тиблен очень хорошо отзывался о Лаврове, как преподавателе; по его словам, Лавров не только основательно знал свой предмет, но и весьма добросовестно относился к

[1]) Это подтверждает сам Лавров в своих показаниях в Следственной Комиссии М. Н. Муравьева. *Н. Витязев.*

своим обязанностям, был даже черезчур педантичен. У нас (т.-е. в военно-учебных заведениях) существовала 60-ти бальная система, и можете себе представить, Лаврушка (так в училище звали Петра Лавровича) ухитрялся проставлять такие отметки—36½, или с минусом. Но Тиблен сейчас же покончил со всякой математикой, как только был выпущен в офицеры. Потому несравненно более значения имел для меня отзыв его приятеля, до ослепления влюбленного в жену Тиблена, Евгению Карловну, Михаила Павловича Федорова, в то время состоявшего лаборантом-химиком в Артиллерийской Академии. Впоследствии Федоров дослужился до генеральских чинов и выступал в качестве эксперта на суде по делу 1 марта, покушению на Александра III в 1887 г. и, кажется, в других процессах. Федоров был из вятских (или пермских) семинаристов, чуть ли не пешком пробрался в Петроград для получения высшего образования и здесь сначала прошел Артиллерийское училище, а потом Академию. Федоров с величайшим уважением отзывался о Лаврове, как специалисте-профессоре и вместе с тем человеке с обширными и весьма солидными знаниями во многих других научных областях.

Припоминаю теперь, как известный тогда химик и человек широко образованный Николай Николаевич Соколов, большой поклонник „Логики“ Милля, узнав, что Петр Лаврович принимается за перевод этой книги, выразился за обедом у Тиблена: „я очень рад, что за перевод берется Петр Лаврович: можно быть уверенным, что перевод будет образцовый,—ведь он сам такой знаток в этой области“. „Логика“ Милля и вышла в 1865 г. в переводе Фед. Фед. Резенера *под редакцией* Петра Лавровича (изд. М. О. Вольфа).

Многие, однако, жаловались на тяжеловесность изложения Петра Лавровича, а в некоторых статьях, особенно ранних,—и темноту. Так, например, указывали на целые страницы в статье о Гегелизме, появившейся в „Библиотеке для Чтения“ (Дружинина) и говорили: „не угодно ли добраться,—что он тут говорит“?

Оставаясь по прежнему профессором, Петр Лаврович со второй половины 1862 года развил обширную научно-литературную деятельность. Редактировал „Энциклопедический словарь“ (изд. А. А. Краевским). „Заграничный Вестник“ (изд. М. О. Вольфом), и в приложениях к „Морскому Сборнику 1865 и 1866 гг.“ напечатал—„Очерк истории физико-математ. наук“; к крайнему сожалению, этот капитальный труд остался далеко не законченным.

Осенью 1864 года я получил из Петропавловской крепости письмо от моего товарища, Петра Васильевича Пуцторского, сидевшего в Алексеевском равелине по политическому делу (оговорил Андрущенко,—см. дело Ю. М. Мосолова и К°). Сенат постановил,—до окончания суда освободить Пуцторского на поручительство; он

и просил меня о приискании поручителя. Я обратился к Петру Лавровичу, и тот, ни одну минуту не колеблясь, дал поручительство, которое и было принято, без возражения, Сенатом.

Это была моя последняя встреча с Петром Лавровичем в России, так как вскоре, 11 декабря т. г., я был арестован и препровожден в Вильно.

Что могло побудить Лаврова, уже не юношу, а человека в зрелом возрасте, эмигрировать? Невыносимые условия ссылки? Неукротимый революционный темперамент? Обманчивая вера в близость русской революции? Отношения к Чаплицкой (бежавшей из Вологды)?

Всякая ссылка, даже и административная, конечно, не радость; все же Вологодская губерния была не тогдашняя Сибирь, совершенно отрезанная от культурных центров. Но условия вологодской жизни отнюдь нельзя назвать прямо-таки невыносимыми. Человек высокой умственной культуры, с поразительно развитыми трудовыми навыками, Лавров и в ссылке работал не покладая рук; и его статьи не оставались в портфеле, как то, например, нередко бывало со Щаповым, Берви, а печатались, видимо, без большого промедления.

В то же время Петр Лаврович, по свойствам своей натуры, совсем не был в самом себе замкнутым человеком. Как ни бедна была тогдашняя общественная жизнь в довольно таки глухом вологодском крае, Петр Лаврович всем живо интересовался, включительно до устройства любительских спектаклей в Тотьме [1]).

Неукротимый революционный темперамент? Ни до бегства, ни за границей такого темперамента у Петра Лавровича не сказалось; он был, строго говоря, революционером-теоретиком. Хотя в качестве такового он и мог сознавать за собой нравственную обязанность не уклоняться от чисто житейски-практической революционной работы, но она отнюдь не была до такой степени всепоглощающей страстью его природы, чтобы он не мог без нее существовать. Скорее, можно сказать, наоборот.—всякое отклонение в сторону революционной активности нарушало нормальную работу его мысли.

Как мне представляется, главным образом, уверенность в близком торжестве русской революции,—вот что всего скорее могло повлиять на Петра Лавровича, когда он решил бежать. Эту веру, помимо логических выводов из хода общей истории, могли лишь подкреплять те революционные проявления, которые стали сказываться у нас со второй половины 1861 г., и темп которых все возрастал даже после 1 марта,—стоит вспомнить хотя бы Нечаевское дело;

---

[1]) Со слов Алексан. Павлов. Левитского, моего товарища по гимназии, бывшего в ту пору учителем уездного училища в Тотьме.

оно разыгралось, собственно в 1869, убийство Иванова произошло 12 ноября 1869 г., хотя суд и происходил в 1871 г.[1]).

Но основного источника этой веры в близость русской революции надо искать в настроении той среды, в которой Петр Лаврович вырос и долго вращался—военной среды. Он хорошо помнил ее николаевской, т.-е. ни о чем не рассуждавшей, а слепо служившей, не за страх, а за совесть, власти предержащей. Но вот, после Севастопольского разгрома, эта самая опора существующего строя стала неузнаваемой, особенно в более молодом поколении, и прежде всего в специальных частях—артиллерийской и инженерной. Уж если я, еще не покончивший отношений с университетом,—значит, велики ли могли быть мои связи с военным миром?[2])—в конце 1862 г. успел привлечь к „Земле и Воле" с десяток офицеров, или только что вышедших в отставку (сколько теперь припоминается по фамилиям), то ведь перед Лавровым проходили не десятки, а целые сотни революционно настроенного офицерства[3]). Единственно, что отсюда он мог делать вывод: если в главной силе, на которой до сих пор держалась власть, такое разложение, то на кого же она может опереться в случае революционного взрыва? Приведенные выше слова Петра Лавровича о пропущенном октябрьском моменте, думается, только подтверждают мою догадку.

Романтическое увлечение Чаплицкой,—а романтическая жилка была не чужда Петру Лавровичу, говорили, что его женитьба была настоящим романом („через форточку выкрал свою будущую жену"),—конечно, могла играть известную роль, но, как мне представляется, далеко не решающую, она могла быть лишь ближайшим толчком к побегу, не более. Ведь по словам его дочери, Негрескул, Петр Лаврович перед отправлением в ссылку говорил ей, что долее трех лет в ней не останется, если ранее не освободят, то бежит за

---

[1]) К слову—о Нечаевском деле. Прокуратура выдвинула обвинение в заговоре, на том же настаивал и председательствовавший Любимов,—в закрытом совещании судей он даже говорил, что такова воля государя императора; но сословные судьи,—два предводителя дворянства, Трубецкой и Платонов, а также Гор. гол. Петербурга Н. И. Погребов—и некоторые члены суда отвергли это обвинение, а признали лишь противозаконное сообщество. Так, даже после недавнего 1 марта, в самой умеренной среде сказывалось оппозиционное настроение.

[2]) Благодаря моим отношениям к Н. И. Ореусу (см. I кн. моих «Воспоминаний из прошлого», стр. 28—30), я знал многих офицеров в Преображенском полку, но о привлечении кого-нибудь из них к «Земле и Воле» у меня и мысли не было.

[3]) Я здесь совсем не имею в виду так называемых «бурбонов», т.-е. выслужившихся из нижних чинов или одинаковых с ними по умственному и нравственному развитию. Ежеминутно угрожаемые увольнением в отставку на нищенскую пенсию, они не иначе, как с пеной у рта, говорили о тогдашнем правительстве.

границу. А ведь тогда никакой Чаплицкой на горизонте еще не было.

Лавров мог в первое время за границей говорить, что он не теряет надежды, что правительство позволит ему вернуться. Вероятно, у него были на это какие-нибудь сторонние соображения, например. желание предварительно ориентироваться в делах и составе русской эмиграции[1]). Не был же он настолько наивен, чтобы действительно думать, что за побег правительство по собственной инициативе вернет его, да еще в Петербург. Нет, для возврата в Россию он должен был бы проделать несколько унизительную процедуру подачи прошения и тогда, вернувшись, получил бы назначение не в Петербург, даже не в Кадников, а, вернее всего, куда-нибудь подальше. Мне известен такой случай в этом роде. После разгрома Франции в 1870—71 гг. поляк Паклевский-Козелло, видный эмигрант, в мотивированном заявлении выразил желание вернуться в Россию. В этом ему, разумеется, не было отказано: однако, он был отдан под суд и в результате назначен солдатом в Семиреченскую область,—это было еще милостивое решение, несмотря на три предшествовавшие частичные амнистии для поляков, замешанных по восстанию 1863 г. В 80-х годах Паклевский-Козелло работал по возобновлению Султанбентской плотины в Мерве, где я с ним и познакомился в 1889 г.

Если бы не вера в близость русской революции, то при мысли о побеге перед Лавровым неминуемо должна была выступать дилемма: или пережить еще два—три года высылки, может быть, даже несколько и более, или, как логическое последствие побега, переход в положение навсегда (по меньшей мере, на неопределенное длительное время) отрезанного ломти от России. И в таком случае участь Герцена за последние годы должна была явиться некоторым предостережением для Петра Лавровича.

Так без особенной пользы для революционного дела погибла для России огромная умственная сила. Хотя Лавров за границей и работал до последнего дня своей жизни, хотя его научные труды и печатались в России, но без возможности непосредственного влияния на широкие общественные круги: Лавров за границей и Лавров в России—две величины совершенно несоизмеримые.

На всех, кто знал Петра Лавровича еще в России, он, помимо его прямой специальности, производил импонирующее впечатле-

[1]) Надежда Прокофьевна Суслова-Эрисман, впоследствии Голубева (жива ли она?) рассказывала мне, что она видела Лаврова в Лондоне, должно быть, вскоре после Коммуны. Трудно было поверить, что я вижу того самого Петра Лавровича, которого знала в Петербурге всегда сдержанного, казалось, далекого от радикализма, а теперь так ярко революционно настроенного. Между прочим он напал на меня,—зачем я в шелковом платье. Я собиралась делать визиты, и на мне действительно было шелковое платье, но самое дешевенькое.

ние по изумительной многосторонности и солидности своих знаний. И мне остается только повторить здесь то, что я высказал еще в 1905 г. „Не мое дело судить о значении Лаврова в истории развития русской мысли,... но, кажется, не будет большой смелостью сказать, что за XIX век русское общество не имело более научно-всеоб'емлющего ума, как Петр Лаврович". (См. мои „Воспоминания Прошлого", кн. I).

Помнится, в мои первые приезды в Париж там не было Петра Лавровича. Чуть ли моя первая встреча с ним не произошла на всемирной выставке 1889 г. Гуляю я как-то по ней и замечаю за отдельным столиком почтенного старика с русской газетой в руках и стаканом кофе,—что-то знакомая фигура; обошел несколько раз: как будто, Лавров. И наконец решил подойти. И, действительно, на мой, все же несколько неуверенный, вопрос получил в ответ:—да, Лавров, а вы?—Не узнаете? Петр Лаврович стал присматриваться. —Как будто, Пантелеев?

И вот с этих пор, помнится, всякий мой приезд в Париж не обходился без свидания с Петром Лавровичем, причем частенько обедали вместе, разумеется, в котором-нибудь из общедоступных ресторанов Дюваля. Петр Лаврович неизменно жил в Латинском квартале, rue Saint Jacques, что-то очень большой номер.

Я еще в бытность в Сибири (т.-е. до конца 1874 г.) знал, что Петр Лаврович эмигрировал, и в наших газетах между строк вычитал, что он, якобы, принимал деятельное участие в которой-то из осад, выдержанных Парижем, что меня не мало удивило, так как Петр Лаврович только носил военный мундир, а к практике военного дела никакого отношения не имел. Я спросил Петра Лавровича.

— Первую осаду я действительно пережил в Париже, но когда была немцами снята блокада, я выехал, так что за время Коммуны меня не было во Франции [1]). Никакого участия в обороне Парижа я не принимал.

— А как же вы, да еще иностранец-эмигрант, пропитывались?

— Как и все.—в определенные часы отправлялся в продовольственный участок и там получал установленный рацион.

— Какое ваше общее впечатление от обороны Парижа?

— Поразительная смесь героизма, безропотного перенесения всякого рода лишений и бедствий—с торгашеством, с стремлением зашибить деньгу. Например, овощи в Париже страшно вздорожали; между тем, целая полоса огородов окружает город, но она в большей

[1]) Повидимому, память здесь изменила Пантелееву и он неверно передает слова П. Л. Во время коммуны Лавров был в Париже, что видно из его книги «Парижская коммуна» (Петроград, 1919 г.) и «Автобиографии» (см. «Вест. Евр.» 1910 г., № 10). *П. Витязев.*

части пустовала, т.-е. не была занята ни немцами, ни французами. И вот по ночам составлялись целые партии для поисков в огородах (тем же занимались и пикеты, далеко выдвинутые). Их нередко прожекторами накрывали немцы, начинали стрельбу, и многие из смельчаков уже не возвращались. Но это ничуть не отбивало охоты у других на подобные экспедиции, так как в случае удачи зарабатывались очень хорошие деньги.

Я знал, что, по настоянию русского правительства, Петр Лаврович был изгнан из Франции.—Что, разве декрет о вашем изгнании отменен?—„Нет, на бумаге он остается в силе, но на запрос моих парижских друзей министерство ответило (уж не помню, какое), что оно будет смотреть сквозь пальцы на мое пребывание в Париже. С тех пор переменилось несколько министерств—и ни одно не потревожило меня“.—И так было до самого конца его дней.

Совершенно то же самое говорил мне в 1900 г. другой русский эмигрант, но совсем из противоположного лагеря,—отец Мартынов, иезуит, известный славист.—Какое ваше положение во Франции? —Как вы, конечно, знаете, мы изгнаны из Франции; но через несколько месяцев многие из нас, в том числе и я, вернулись в Париж и не только поселились на прежних квартирах,—в момент об'явления декрета у домов, принадлежащих ордену, оказались другие собственники,—но и продолжаем заниматься тем же, что и прежде.

Из министерств Петр Лаврович особенно сожалел, что слишком недолго (только 5 месяцев) удержалось у власти министерство Гобле. „При нем повеяло новым духом в приемах управления“,—заметил Петр Лаврович.

— Чем вы об'ясняете известный застой в направлении внутренней политики?—„Да, очевидно, что даже при всеобщем избирательстве и полной свободе выборов, значительное большинство французов не очень-то радикально настроено“.

От Николая Андреевича Белоголового и моих покойных приятелей, стариков эмигрантов Семена Яковлевича Жеманова и Александра Христофоровича Христофорова, я знал, что положение Лаврова в эмиграции несколько особенное. Если не тотчас, то, спустя некоторое время по прибытии за границу, Петр Лаврович стал принимать довольно активное участие в делах эмиграции; образовались даже две группы,—лавристов и бакунистов, главным очагом которых была Швейцария. Петр Лаврович проживал тогда в Лондоне, редактировал в 1875—76 гг. „Вперед“. Но после одного революционного с'езда вынужден был отказаться от редакторства, а журнал закрылся.

Постепенно Петр Лаврович все более и более становился чисто кабинетным работником. Он, конечно, о многом был хорошо осведомлен; все увеличивавшаяся численно русская эмиграция отно-

спlась к нему с должным уважением, по временам к нему обращались за советом, за теми или другими научными справками, он читал у себя на квартире желающим пополнить свое образование курсы по разным отраслям знаний,—и только. К тому же, Париж не был активным центром русской эмиграции, таким попрежнему оставалась Швейцария.

Зная все это, я при свиданиях с Петром Лавровичем все же воздерживался от каких-нибудь расспросов о делах эмиграции. Но припоминаю, что раз, в прямой связи с разговором о наших внутренних делах, я высказал Петру Лавровичу свое недоумение и сожаление, что сами по себе пустые университетские истории со стороны искусственно разжигаются, и в результате получаются десятки и даже более выброшенных недоучек, ни к какой серьезной работе не подготовленных.

— „Что делать, — отвечал Петр Лаврович, — революционная партия так численно слаба, что для увеличения своих рядов она должна пользоваться всяким подходящим случаем, который ей представляется".

Но, высказываясь таким образом, Петр Лаврович отнюдь не был исповедником,—по крайней мере, в разговорах со мной, принципа: чем хуже, тем лучше. Напротив, крайне интересуясь ходом нашей внутренней жизни, Петр Лаврович всегда выражал сожаление о тех или других реакционных правительственных мероприятиях, и, рядом с этим,—слабым развитием у нас тех элементов, которые обыкновенно принято называть либеральными кругами. Вот что он раз говорил,—если не слово в слово, то за точную передачу смысла принимаю на себя полную ответственность.—„Какая это особенная, не похожая на Запад, страна Россия, только одни крайности,—или слепое и рабское повиновение, или революционаризм"...

В половине 80-х годов Василий Алексеевич Бильбасов приглашал меня взять пай в большой русской газете, которая имела выходить за границей. Я полюбопытствовал спросить:—а кто будет редактором?—Лев Тихомиров, а Лавров участвовать. Тихомиров отошел от террористов, он стал конституционалистом.

Газета, однако, не состоялась, кажется, потому, что Бильбасов не нашел достаточного числа пайщиков. К слову, Петр Лаврович втечение многих лет, по приглашению Василия Михайловича Соболевского, был корреспондентом „Русских Ведомостей"—из Лондона, хотя и жил в Париже. Так своеобразны были условия тогдашней русской печати.

Я знал, что Петр Лаврович был в очень близких отношениях с Л. Тихомировым, что его глубоко потрясло падение Тихомирова, и как-то спросил Петра Лавровича:—„Что могло побудить Тихомирова на такой совсем неожиданный шаг, как возврат в Россию?"

—„Прежде всего, решительное расхождение с большинством эмиграции по основным вопросам, но думается, что ближайшей причиной было крайне бедственное материальное положение, ведь он с семьей прямо-таки изголодались“.

Всегда и с большим интересом Петр Лаврович расспрашивал меня о ходе моего издательского дела и в самых сердечных выражениях благодарил, когда я поднес ему свое 1-е издание „Этики“ Спинозы (роскошное); выразил также большое удовольствие, что мне удалось провести „Историю материализма“ А. Ланге (я и это издание вручил П. Л.).—„Давно бы следовало быть ей на русском языке“.—В свою очередь, и я крайне признателен Петру Лавровичу: по его настоятельной рекомендации приступил к изданию обширного труда А. Сореля „Европа и Французская Революция“ и выпустил все 8 томов. И если мое издание затянулось слишком на пятнадцать лет, то это не по моей вине,—так оно медленно выходило на французском языке. Свой посмертный труд, „Важнейшие моменты в истории мысли“, Петр Лаврович передал мне для издания, но он еще далеко не был закончен, как П. Л. стал сильно недомогать, потому Мак. Мак. Ковалевский, питавший к Петру Лавровичу сыновний пиетет, вернул выданный мною аванс и взял на себя издание [1]).

Л. Пантелеев.

---

[1] В статье Н. Витязева «Ссылка П. Л. Лаврова в Вологодской губернии», помещенной в «Известиях Вологодского общества изучения северного края», вып. II, 1915 г., говорится, что губернатор Хоминский до назначения в Вологду занимал какой-то видный пост в Польше; но затем впал в немилость и был переведен губернатором в Вологду. Это, кажется, не совсем так. Станислав Фадеевич Хоминский был лично известен Александру II, так как преподавал ему какой-то предмет, когда тот был наследником. Ставши царем, он после своей поездки в 1856 г. в Варшаву («Я приношу вам забвение прошедшего... point de revéries») и по западному краю, назначил Хоминского, из местных средних помещиков, губернатором в Ковно. Но подошел 1861 г., начались польские демонстрации не только в Царстве Польском, но и во всем западном крае. Положение Хоминского, поляка и католика, и то же время русского губернатора, стало крайне затруднительно. И вот что мне говорил кн. Алек. Арк. Суворов, давая письмо к Хоминскому, когда в 1862 г. я уезжал на лето в Вологду: «Это мой хороший знакомый, он был губернатором в Ковно, а там пошли демонстрации, да пение разных гимнов, его собственная семья попадалась в них. Вот он и просил, чтобы его перевели в какую-нибудь чисто рус-

скую губернию; его и назначили в Вологду (на место Пфелера, очень недолго бывшего в Вологде,—не поладил с дворянами на почве крестьянского вопроса, как и его предшественник Стоинский). Недавно оттуда он мне писал: такой спокойный край, что встретил помещика, который ничего не слыхал, что в 1812 г. французы были в Москве».

Хоминский пробыл в Вологде без малого двадцать лет; хотя в минист. внутр. дел его недолюбливали, но он пользовался поддержкой Александра II. Оставался бы и долее в Вологде, может быть, до нового царствования, но вот какой вышел случай. Хоминский имел привычку, время от времени, брать более продолжительный отпуск, чем на 28 дней, якобы по болезни, для чего и представлял медицинское свидетельство. Вот в последний раз инспектор врачебной управы Горталов и дал ему такое свидетельство, что, как говорится переборщил,—каких только болезней не оказалось у Хоминского! Этим свидетельством в министерстве и воспользовались.—Да его, ваше величество, из человеколюбия надо освободить от служебных обязанностей. На это царь и согласился. Так Хоминский вместо отпуска получил чистую отставку. Впрочем. незадолго до отставки, министерство, считая Хоминского слабым губернатором, приставило к нему в качестве вице-губернатора Коньяра, впоследствии архангельского губернатора. На этом самостоятельном посту Коньяр своим отношением к политическим ссыльным вполне оправдал надежды министерства.

Воспоминания о П. Л. Лаврове [1]).

Издатель сборника, посвященного памяти Петра Лавровича Лаврова, просил меня написать для этого сборника мои воспоминания о встречах с этим замечательным представителем русского умственного и освободительного движения [2]). К сожалению, мое знакомство с П. Л. Лавровым было кратковременно, с большими перерывами, и ограничивалось всякий раз лишь несколькими незначительными встречами.

От моего покойного брата Александра я знал еще в шестидесятых годах о философских трудах П. Л-ча. Мой брат,—тоже отрицатель божества и вместе с тем убежденный кантианец,—относился с глубоким уважением к миросозерцанию Лаврова: в сущности, из современных мыслителей мой брат вполне сходился только с философскими взглядами Лаврова, и, рассуждая во многом, вполне как французские материалисты XVIII в., мой брат, вместе с тем, стоял не на материалистической точке зрения кантианца. Поэтому еще юношей лет восемнадцати он особенно настаивал, чтобы я прочел и изучил только что появившуюся тогда статью П. Л. Лаврова...

Позднее, когда в 1872—74 годах мой брат поехал за границу и поселился в Цюрихе, где тогда собралось множество русских студентов и студенток, учившихся в Цюрихском университете и горячо интересовавшихся рабочим движением в Интернационале, в то время там поселился также и П. Л. Лавров. Мой брат близко сошелся и подружился с П. Л-чем, который тогда стоял во главе умеренной ветви русского социализма и начал издавать журнал *Вперед*.

---

[1]) Среди бумаг и рукописей покойного П. А. Кропоткина оказалось и начатое им воспоминание о П. Л. Лаврове, которое он предполагал дать для настоящего сборника. К сожалению, П. А. не успел закончить это воспоминание и не рассказал более подробно о своих встречах и беседах с П. Л. при их свиданиях в Лондоне и Париже. Редактор настоящего сборника просил, однако, меня передать ему неоконченную рукопись П. А-ча, чтобы напечатать ее в том виде, как она есть. В виду того, что эта рукопись является одним из самых последних произведений П. А., написанным за несколько недель до смерти, мы думаем, что она представляет большой интерес и в неоконченном виде. *Н. К. Лебедев.*

[2]) См. по этому поводу письма Кропоткина П. Витязеву в «Вест. Литер.» 1921 г., № 4—5, стр. 14. *Н. К. Лебедев.*

Сошлись они еще больше в своем философском миросозерцании... Но сколько мой брат ни старался обратить меня в кантианство, его доводы меня не убеждали. А потому при встречах с П. Л-чем нас разделяли и основы философии, точно так же, как и наши отношения к марксизму. Раз или два я попытался завести разговор об основах его философии, но когда П. Л. начинал развивать, почему он— материалист в изучении природы и не-материалист в области психологии, мы переставали понимать друг друга; а так как я с глубоким уважением относился к автору *Исторических писем* и особенно к нравственной сущности его учения и вообще к его нравственному облику социалиста, живущего в согласии со своими убеждениями, то мы скоро прекращали эти отвлеченные рассуждения...

Лично познакомился я с П. Л. только в 1876 г., в Лондоне. Когда я высадился в Англии после моего побега, я сперва поселился в Эдинбурге и только через несколько недель перебрался в Лондон, где мне предстояла возможность иметь небольшую постоянную работу в еженедельном научном журнале Nature. П. Л. жил тогда в Лондоне и издавал журнал *Вперед*,—если не ошибаюсь, еженедельный. Я покупал его уже в Эдинбурге и продолжал покупать его в Лондоне, в газетном киоске на станции King's Cross.

Направление журнала „Вперед" наш кружок[1]) не одобрял. Весною 1872 г., когда я прожил дней десять в Цюрихе, П. Л-ча там еще не было, но уже тогда учащаяся русская молодежь делилась на два лагеря: бакунистов и лавристов. Наш кружок не присоединялся ни к тем, ни к другим, а основал свою типографию (т.-е., вернее, свою наборную), где Александров набирал издававшиеся наши брошюры.

Вскоре после этого в Цюрихе поселился П. Л., и вскоре был поднят вопрос об издании русского социалистического журнала— вернее, двух, так как бакунисты и лавристы не хотели участвовать в одном издании и вести общую работу. Так как наш кружок был наиболее влиятельным и многочисленным в России, то нам было сделано предложение присоединиться к журналу лавристов, и у нас в кружке поднялись горячие споры о том, к которому из предполагавшихся журналов нам следует присоединиться. Бунтовское и народническое направление бакунистов было нам хорошо известно через кружок „лермонтовцев", основателем которого был Лермонтов. (Был ли тогда уже выпущен номер бакунистского журнала „Народное Дело"—не помню).

От лавристов в наш кружок пришла программа довольно неопределенная, социалистическая и несколько более революционная,

[1]) Кружок чайковцев, к которому принадлежал П. А. *Н. Лебедев.*

чем ходившая раньше по рукам в Петербурге. Конституционная программа, тоже известная, как программа Лаврова, тем более не удовлетворяла нас, народников, шедших в народ—одни с целями социалистической пропаганды, а другие и с чисто революционными задачами.

Мы в кружке долго обсуждали вопрос—с которым из двух лагерей вступить в сношения, и, наконец, решили послать в Цюрих своего делегата, чтобы познакомиться с тем и другим течением. Наш делегат должен был повидать как Лаврова, так и „бакунистов“—Росса (Сажина) и Соколова, и привезти нам обстоятельный отчет об основных положениях и программах обоих лагерей. Делегатом был выбран Клеменц, который занимал среднюю позицию между обоими направлениями.

Это было в мае или июне 1872 г. У меня еще оставался мой заграничный паспорт, и я вручил его Клеменцу. Но когда наш кружок собрался на следующее наше совещание, то мы узнали, что в Цюрих поехал не Клеменц, а Куприянов,—человек определенно умеренного направления. С Бакуниным и „бакунистами“ Куприянов даже не повидался, а прямо заключил договор с Лавровым, в силу которого журнал Лаврова *Вперед* должен был получаться и распространяться нашим кружком.

Первый нумер журнала *Вперед,* вышедший в Цюрихе (довольно толстой книгой), глубоко разочаровал нас, за исключением весьма немногих. Все мы в Петербурге,—т.-е. Клеменц, Кравчинский, я, Куппинская, Софья Перовская, Ободовская, Попов, Сердюков, Тихомиров, Чарушин,—вели социалистическую и революционную пропаганду среди фабричных и заводских рабочих и в строительных артелях Петербурга (за Нарвской заставой, на Выборгской стороне и т. д.). Мы звали учащуюся молодежь в „народ“ и издавали книги революционного содержания для распространения в народе. Мы имели отделения нашего кружка в Москве, Орле, на нижней Волге, в Одессе и т. д.

В эту осень и зиму уже зарождалось массовое движение молодых пропагандистов в народ, в деревни и города. А статья П. Л-ча в первом нумере журнала „Вперед“ шла прямо вразрез с этими стремлениями. Она звала молодежь *учиться* в университеты, вместо того, чтобы заниматься социалистической и революционной пропагандой. Мы были глубоко разочарованы журналом *Вперед*...

Поэтому, когда в 1876 г. я попал за границу и перебрался из Эдинбурга в Лондон, я не торопился зайти в редакцию „Вперед“. Я был ближе к бакунистам и стал переписываться с моим другом „бакунистом“ из Юрской федерации—Джемсом Гильомом, но меня не тянуло идти в редакцию „Вперед“, хотя я, как уже указал выше,

аккуратно читал „Вперед"... и намеревался все-таки познакомиться с П. Л...

Но когда в газете „Вперед" был помещен некролог о Бакунине[1]), и когда я прочел его, мне еще больше не захотелось идти в редакцию „Вперед"...

Прошло недели три после выхода нумера „Вперед" с некрологом о Бакунине, когда я в одном из нумеров прочитал, что в редакции получено письмо на имя К., которого и просят зайти за ним (письмо оказалось, впрочем—не мне), и поэтому я направился в редакцию, помещавшуюся где-то в северном Лондоне... [2]).

П. А. Кропоткин.

---

[1]) См. заметку «Смерть М. А. Бакунина», «Вперед» от 1-го июля 1876 г., стр. 401—403. Написана она Лавровым. *Н. Вишняев.*

[2]) Здесь рукопись П. А. прерывается. Из *«Записок Революционера»* (стр. 299, изд. «Голос Труда» 1920) мы знаем, что П. А. был в редакции журнала «Вперед» и познакомился с П. Л. Он пишет: «Скоро я подружился как с П. Л. Лавровым, так и с молодежью, набиравшей журнал». Впоследствии П. А. Кропоткин и П. Л. Лавров, несмотря на разницу их теоретических взглядов, были в большой дружбе и переписывались между собою. Всякий раз, когда судьба сталкивала их в одном городе, они часто виделись друг с другом. Жена покойного П. А. Кропоткина, Софья Григорьевна, рассказывала мне, что у нее особенно сохранился в памяти радушный прием, оказанный им Петром Лавровичем в Лондоне в 1881 г. После событий 1-го марта 1881 г. Петру Алексеевичу было запрещено швейцарским правительством проживать в Швейцарии, и он переехал в Лондон. В это время в Лондоне жил и Петр Лаврович, который после событий 1-го марта тоже вынужден был покинуть, во избежание могущих быть недоразумений, Париж. Петр Лаврович жил в Лондоне в крохотной комнатке и часто приглашал к себе П. А. Кропоткина и Софью Григорьевну. В этот период лондонской жизни обоих эмигрантов их дружба еще более окрепла, и впоследствии, когда Кропоткин и Лавров жили в разных городах Европы, они вели между собою оживленную переписку.

Н. К. Лебедев.

Петр Лаврович Лавров [1]).

Из неизданных посмертных воспоминаний.

Очень многим, в своем идеологическом развитии, обязан я М. П. Драгоманову и Н. И. Зиберу и имею право считать себя их непосредственным учеником. Я могу указать по пунктам, что именно воспринял я от них, чему они научили меня, в каком смысле содействовали они обогащению моего внутреннего мира и прояснению моего сознания. Совсем другая перспектива развертывается передо мною, когда я вспоминаю П. Л. Лаврова. Его непосредственным учеником назвать себя не могу; я затрудняюсь указать,—по пунктам,—что именно почерпнул я из общения с ним, и в каком смысле он повлиял на ход моего общего душевного развития. И однако же память об этом замечательном человеке дорога мне не менее памяти Драгоманова и Зибера. И я живо чувствую, что из общения с Лавровым я вынес нечто *особливо для меня важное и в высокой степени ценное*, какое-то *душевное благо*, определить которое нельзя в немногих словах. Невозможно перечислить по пунктам, чему именно научился я у Лаврова. Но общение с ним и частые размышления о нем обогатили мой внутренний мир таким новым душевным опытом, которым я чрезвычайно дорожу.—Буду рассказывать по порядку...

В 1-м отделе „Воспоминаний" я рассказал, как и почему не понравилась мне первая книжка журнала „Вперед". Теперь я добавлю, что равно не понравились мне и последующие выпуски, и что в особенности не по душе пришлись мне те статьи, которые, по моему предположению, принадлежали самому Петру Лавровичу. В моем представлении он рисовался, как деятель узко-партийный и склонный к фанатизму и кружковой исключительности. В моей брошюре „Записки южно-русского социалиста" были некоторые полемические выпады по адресу журнала „Вперед" и программы „лавристов". И вот, когда, осенью 1878 года, кто-то из моих парижских знакомых повел меня к Петру Лавровичу, я шел с чувством

---

[1]) Настоящие воспоминания воспроизводятся нами по черновой рукописи Д. Н. Овсянико-Куликовского.

П. Витязев.

некоторой неуверенности, хотя мне и передали лестный отзыв его о моей брошюре, относящийся, впрочем, только к ее внешней—литературной форме. Мне казалось, что Петр Лаврович встретит меня не совсем благосклонно, как человека другого лагеря, примет меня сухо,—и добрые отношения едва ли у нас наладятся. Не без смущения вошел я в крошечную переднюю его квартиры, для меня, как и для многих, столь памятной (rue Saint Jacques, 328)...

Против ожидания, Петр Лаврович встретил меня со всею ему свойственной любезностью, и я сразу понял, что наши разногласия не могут помешать добрым и простым отношениям, для которых требуется лишь одно: чтобы моя личность, независимо от взглядов и направления, оказалась для Петра Лавровича, так сказать, „приемлемой“, достойной его сочувственного внимания. Знакомство завязалось, и очень скоро я убедился, что Петр Лаврович относится ко мне не только с несомненною благосклонностью, но и с некоторым душевным расположением. К моим научным стремлениям и, в частности, к моим занятиям санскритом он проявил искреннее и живое сочувствие. На тему о том, каким образом предполагаю я, именующий себя социалистом, согласовать восточную филологию с „уплатой долга народу“—и речи не было. Вместо того, он с очевидным, я сказал бы, душевным интересом расспрашивал меня о моих научных занятиях и планах, давал советы, предложил свою библиотеку к моим услугам, сочувственно отнесся к предстоящей мне профессорской карьере. При этом, конечно, было заметно, что он очень ценил то обстоятельство, что я, при всех моих научных интересах и стремлениях, столь далеких от социалистических споров и программ, все-таки остаюсь социалистом. И я был сопричислен Петром Лавровичем к кругу лиц, ему интимно близких, так сказать, в двойном качестве—„молодого ученого“ и неофита социализма. Вскоре к этим двум „качествам“ присоединилось и третье: мои литературные опыты 1878—1881 годов, при всей их слабости, привлекли заинтересованное внимание Петра Лавровича ко мне, как начинающему писателю, который, быть может, современем разовьется и займет свое местечко в русской литературе. И я, размышляя о Петре Лавровиче, догадался, а потом и отчетливо уяснил себе, что этот большой человек, выдающийся ученый-мыслитель и крупный писатель, занимающий в русской литературе одно из самых почетных мест, принадлежит к числу тех щедро-гуманных натур, для которых появление молодого ученого или писателя, „подающего надежды“, есть как бы праздник на их улице, счастливое событие, и которые всячески стараются поддержать „начинающего“—добрым словом, поощрением, советом, рекомендацией, книгами, радостно следят за его успехами, огорчаются его неудачами. Я испытал это на себе. Мне посчастливилось встретить на своем жизненном пути

ряд лиц, поощрявших мои стремления к науке и литературе, но у Петра Лавровича такие поощрения были какие-то особенные, согретые глубоким сочувствием, трогательной заботой о судьбе данного лица, точно о духовном детище. Он расспрашивал меня о ходе моих изучений, о профессорах, у которых я работал, интересовался возникавшими у меня научными воззрениями, делился своими, давно установившимися, и щедро наделял книгами из своей огромной библиотеки[1]).

Почти каждый раз, когда я приходил к нему, он встречал меня вопросом: „как идут ваши занятия?", за которым следовал другой: „а такая-то книга, недавно вышедшая, есть у вас?"—„Нет".—„Так потрудитесь достать ее вон там, на четвертой полке,—кажется, третья справа". Я доставал и уносил книгу...

Заметив, что я довольно легкомысленно отношусь к предстоящему мне экзамену на магистра, он не раз заводил речь на эту тему: когда и при каком университете предполагаю я подвергнуться сему неприятному, но неизбежному испытанию? И наконец сам, за меня, и решил этот вопрос. „Держите экзамен в Москве, у профессора Всеволода Миллера",—сказал он мне. „Приехал Максим Ковалевский, проф. Московского университета и приятель Миллера. Вот вам карточка, ступайте к нему,—он вам это дело устроит. Да я уже говорил ему—он вас ждет".

Я пошел,—и с тех пор (1882 г.) началось мое многолетнее знакомство с *Максимом Максимовичем Ковалевским*, смерть которого (в 1916 г.) до сих пор так больно отзывается в моей душе...

Решительно не могу припомнить случая, чтобы Петр Лаврович принялся доказывать мне преимущество своей точки зрения в вопросах политики и социализма перед точкой зрения Драгоманова, которую я всецело разделял. Наши разногласия, как бы по молчаливому уговору, замалчивались. С своей стороны, я систематически избегал заводить беседу на эти темы или просить у Петра Лавровича раз'яснений по тому или иному пункту его социалистической доктрины. Мне было интереснее и важнее узнать его мнение о той или другой книге по истории культуры или религии, по социологии, по истории и т. д. Очень интересовали меня также его всегда умные и обоснованные отзывы о разных писателях и ученых, которых он знал лично или о которых судил по их произведениям. Я любил слушать его рассказы о прошлом. К сожалению, он не был щедр на воспоминания. Лишь случайно, когда приходилось к слову, вспоми-

[1]) Когда однажды я сообщил ему, что, кроме санскрита и Зенд-Авесты, я занимаюсь и древнееврейским, он прямо обрадовался и сейчас вручил мне «Einbitung» Bleck'a, того же рода книгу de Wette и «Mythos bei den Hebräern» Goldriehr'a. Это были первые прочитанные мною книги пропедевтического характера, введшие меня в курс библейских вопросов.

вал о том или другом эпизоде, лице, событии и т. д. из эпохи 50-х гг. Я слушал, и у меня в душе оседало какое-то грустное чувство, которое подсказывало мне мысль в таком роде: „Вот человек, настоящее место которого—не здесь, в Париже, на rue Saint Jacques, а там, у нас, в Петербурге,—на университетской кафедре, в Академии Наук, в редакции серьезного журнала. Роль лидера социалистической партии ему не пристала... Он не революционер по натуре. Он не ведет других за собою, а сам идет за другими. В партии он занимает место почетное, но не влиятельное и не ответственное. Революционер должен уметь жертвовать собою и *другими*. Петр Лаврович удовлетворяет только первому требованию: собою пожертвовать он может, жертвовать же другими решительно не способен: для этого он слишком добр, жалостлив и нравственно-щепетилен. Предосторожности и конспиративные хитрости, к которым он прибегал, чтобы не „подвести", не скомпрометировать своих „легальных" знакомых, доходили до степени умилительно-смешного. И в то же время, несомненно, среди окружавших его „партийных деятелей" бывали и шпионы. Невольно думалось: Нет, не на своем месте этот большой человек, и кажется, как будто он сам в глубине души сознает или, по крайней мере, чувствует это, и его гложет некий червь... Как хорошо было бы, если бы он, оставаясь социалистом и эмигрантом (раз обстоятельства так сложились) мог удовольствоваться ролью независимого внепартийного мыслителя! Его авторитет, в этом случае, был бы гораздо выше, его влияние—шире, глубже и благотворнее"...

Так казалось мне, так думалось,—и неизменно печалью и жалостью сопровождались у меня эти думы. Эти чувства, в сочетании с глубоким уважением к Петру Лавровичу, как к человеку, и преклонением перед его огромным умом и необ'ятными знаниями, образовали тесную и прочную ассоциацию. В общении с ним, в размышлениях о нем моя прирожденная склонность к меланхолии проявлялась с странною настойчивостью,—и долго не мог я отдать себе отчет, почему мне так приятно, так интересно и в то же время так грустно видеть Петра Лавровича, говорить с ним, думать о нем, вызывать в памяти его образ... Только позже я наконец стал разбираться в этой психологии моих чувств к Петру Лавровичу, которую вот теперь я и стараюсь посильно истолковать самому себе и читателю.

В „мое время" (1878—1882 гг.) в Париже вокруг Лаврова группировались лучшие люди русской эмиграции: тут был Герман Лопатин, впрочем, скоро уехавший в Россию, где и был арестован, покойный Н. П. Цакни, Антов, Н. В. Чайковский, Бух и др. К этому кружку примыкали и некоторые лица, не принадлежавшие к числу эмигрантов, а также студенты и студентки. Петр Лаврович был

окружен людьми его высоко ценившими, искренно к нему расположенными и ему симпатичными. Часто наезжали из России известные писатели, ученые, общественные деятели, которые, не разделяя социалистических идей Лаврова и не одобряя его революционной деятельности, относились к нему с большим уважением, как к мыслителю и писателю, и с искренней симпатией, как к человеку. Из числа таковых упомяну о М. М. Ковалевском и П. Д. Боборыкине. М. Ковалевский пользовался исключительным расположением Петра Лавровича и, с своей стороны, относился к нему с трогательной внимательностью и редкой заботливостью, всегда готовый оказать ему услугу или сделать что-нибудь приятное.

Приезд Максима Максимовича был для Петра Лавровича настоящим праздником. Здесь будет у места припомнить то, что, несколько лет спустя, однажды сказал мне Максим Максимович:—„Вы знаете, как я люблю и уважаю нашего „полковника“ (так заочно величали Лаврова). Но, представьте себе, в половине 70-х годов, когда я еще не был знаком с ним, его заграничные „революционные“ статьи произвели на меня столь удручающее впечатление, что я даже отказался познакомиться с ним [1]). Меня возмущало, что такой человек, как Лавров, пользуется своим авторитетом, чтобы сбивать с толку молодежь, поощряя ее „идти в народ“, а оттуда в тюрьму и на каторгу. Но когда я, наконец, познакомился с ним и ближе узнал этого человека, этот „грех“ я простил ему. Молодежь и без того „шла в народ“, а „полковник“ оказался человеком, всего менее склонным „подводить“ кого бы то ни было. С тех пор мы в наилучших отношениях“...

Этот случай можно назвать в своем роде типичным: чтобы оценить и полюбить Лаврова, чтобы преисполниться уважением и пиэтетом к нему, нужно было лишь одно—познакомиться с ним лично, узнать его ближе. Что касается его „революционных“ статей с их призывом „уплатить долг народу“, идти в народ с проповедью социалистического евангелия,—то они не должны быть принимаемы в соображение при оценке самой личности Лаврова: они могут служить только для характеристики его деятельности, как революционера-идеолога, который в вопросах программы и практической работы вовсе не вел других за собою, а сам шел за общим движением, принимая очередную „программу“, признанную большинством деятелей, если только она не противоречила основным требованиям этики и

---

[1]) Это подтверждается также в воспоминаниях М. М. Ковалевского, приведенных в книге С. М. Лукьянова «О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы». Книга III, Вып. I, Петроград, изд. Академии Наук, 1921 г., стр. 139. В 1875 г. Вл. Соловьев, находясь в Лондоне, стал приглашать М. М. Ковалевского зайти к П. Лаврову и познакомиться с ним, но Максим Максимович отговорил Соловьева от этого шага. *Н. Витязев.*

целесообразности. Такова и была программа „мирных пропагандистов“ „лавристов“. Лавров никогда не одобрял программы „бунтарей“ и так называемых „якобинцев“. В известных пределах он был самостоятелен и последователен, держался своей линии, но, к сожалению, что-то мешало ему стать вполне независимым и ограничиться ролью внепартийного социалиста-мыслителя, став на ту единственно-рациональную точку зрения, что для российской действительности того времени никакие социалистические программы не применимы, да и не нужны...

Тут была просто ошибка политической мысли, весьма извинительная для кабинетного ученого, для мыслителя с преобладающим даром абстрактного—я бы сказал, математического—мышления, каким так ярко отличался Лавров. Но подобными ошибками грешили и деятели с несомненным практическим смыслом, люди жизни и борьбы. Дух времени „веет, каможе хощет“,—и заразительность очередных идеологических веяний чрезвычайно велика в обществе, не получившем политического воспитания и лишенном живого чутья действительности...

Ученый и мыслитель, теоретик по складу ума и интеллектуальным вкусам, эрудит, влюбленный в книгу,—он, однако, не мог обойтись без иллюзий „партийной деятельности“, без связей с кругами лиц, ведущих борьбу за идеал. Он живо ощущал потребность быть в курсе перипетий этой борьбы: сочетать теорию с практикой, служить одновременно „правде-истине“ и „правде-справедливости“, причем служение этой последней только словом, пером—казалось ему недостаточным: он стремился служить ей делом. И не смущался тем, что это „дело“ выходит каким-то „ненастоящим“, призрачным, являясь психологическим суррогатом дела. Этот суррогат был нужен ему—„для души!“ Он был нужен ему вдвойне: с одной стороны, как противоядие тягостному чувству „социального одиночества“, а с другой—как постулат „психологической религиозности“. То и другое одинаково важно для понимания сложной натуры Лаврова: здесь ключ к тайникам его психологии.

Есть люди, для которых „социальное одиночество“ не тягостно. Нельзя назвать их нормальными: здесь явный уклон от человеческой нормы, вытекающей из того основного факта, что человек, прежде всего, существо социальное. Крайности психологического индивидуализма явление патологическое. Лавров был натура нормальная и здоровая, потому при всем своеобразии его личности, крайности индивидуализма, приводящие к антисоциальности, к аполитизму, к интеллектуальному и моральному одиночеству, были чужды ему.

Вне живых связей с общественной средой, он чувствовал бы себя слишком одиноким—со всеми своими книгами. И чем больше

разросталась библиотека, заполняя всю квартиру, тем ужаснее казался ему призрак душевного одиночества в этой книжной могиле. Один! Отрешен от жизни, замурован, забыт... Такая участь для него была бы хуже смерти. Он не принадлежал к числу тех несчастных или тех счастливцев, социальные чувства которых, наполовину атрофированные, вполне удовлетворяются одним сознанием, что они находятся среди людей, проживают в обществе, как в гостинице. Для Лаврова круг близких друзей, единомышленников, соратников был существенно-необходим, этого настойчиво требовали его живые социальные инстинкты. И когда эта потребность удовлетворялась так или иначе, его жизнь с книгами уже не омрачалась призраком одиночества. Как отрадно, как весело углубиться в книгу, в умственную работу, зная что, вот, придут близкие, симпатичные люди и поведают секреты очередного революционного предприятия, попросят совета, содействия, заставят оторваться от работы и ехать на противоположный конец города для свидания с таким-то, для хлопот о таком-то! С каким наслаждением примется он за прерванную работу, исполнив „партийный долг", послужив „делу!" Живые связи, живая деятельность! Он не одинок, не забыт, он нужен, им дорожат... А там, смотришь, прибудут вести из России, придет письмо, конспиративно написанное, присланное с оказией, приедет „делегат" и сообщит нечто важное, секретное... Это праздник, в своем роде столь же большой, как, в другом роде, был праздником приезд Максима Ковалевского, наполнявшего квартиру шумным разговором и веселым смехом и увлекавшего „полковника" в ресторан, где за обедом сообщал уйму новостей и слухов... Таким образом, Петр Лаврович имел возможность не считать себя социально-одиноким... Но мне всегда казалось и сейчас кажется, что где-то в глубине „подсознательного" некий червь подтачивал социальное самочувствие Петра Лавровича,—червь, аналогичный тому, который грыз душу тургеневского Нежданова („не то, не то..., ах, не так бы..."). И когда революционные деятели второй половины 70-х годов и начала 80-х сошли со сцены (одни погибли, другие томились в тюрьмах, в каторге и в ссылке), а круг парижских друзей поредел,—тогда не мог он порою не чувствовать гнетущего одиночества. В 80-х—90-х гг. осталось в Париже всего, может быть, три—четыре человека, в общении с которыми Петр Лаврович мог отвести душу. Из них первое место принадлежало в течение многих лет Н. С. Русанову, высоко ценившему Петра Лавровича и пользовавшемуся его искренним расположением и глубокой симпатией. Но новые пришельцы в эмигрантской среде, „делегаты", „деятели", продолжавшие в 90-х годах традицию революционного движения, не могли для П. Л. заменить прежних. И когда, приехавши в Париж на несколько месяцев в 90-м году, я видел его в этом новом кругу,—

мне казалось, что на сей раз „полковник“ остался без „полка“, что старик одинок больше чем когда-либо... И я вновь предавался меланхолическому раздумью...

Наряду с потребностью живых социальных связей, общения с партийными единомышленниками, действовала и пружина психологической религиозности.

При всем своем давнишнем атеизме и философском материализме, Лавров был бесспорно натурой психологически религиозной. Особенностью таких натур служит то, что у них, с потерей веры в Бога и в церковь, вовсе не исчезает порядок религиозных чувств, которые только переносятся на другой об'ект: на идеал, на политические убеждения, на философскую идею, научный вывод, моральную догму и т. д. Идея или идеал является для них предметом веры, надежды и любви и образует род святыни. В их отношениях к этой святыне проявляются *догматические* приемы мышления, убеждение или просто взгляд, вывод, психологически сбивается на догму. В огромном уме Лаврова вообще наклонность к догматизму была выражена довольно ясно: как философ, он был превосходный догматик и систематик. Законченность, последовательность, закругленность были сильнейшей стороной его философских воззрений. Между таким укладом философского мышления и типом мышления религиозного в тесном смысле есть несомненное психологическое родство. Ибо религиозное чувство, в существе своем иррациональное, проявляется в области мысли „положительным религиозным знанием“, которое и есть то, что принято называть верой.

Религиозно-верующий *знает* своего бога, *знает* его заповеди, знает догматы вероучения,—и все это образует стройную и компактную систему понятий, самодержавно властвующую над мыслью, чувством и совестью человека. Легко представить себе ту же психологическую картину, но только без Бога, без катехизиса, без откровения, без богословских догматов: ведь религиозное чувство далеко не всегда исчезает с потерей веры. Если оно осталось целым и невредимым, то оно отразится в области мысли новым „положительным знанием“, новой верой, об'ект которой всегда найдется в запасе идей и стремлений человека. И опять человек будет знать своего „Бога“, знать соответственные „заповеди“ и догмы, которые и составят стойкую и компактную систему понятий, самовластно направляющих мыслью, чувством и совестью человека. Так это и было у П. Л. Лаврова.

Социалистический идеал был для него не просто социально-политической идеей, ценность которой зависит от ее осуществимости и пригодности для дальнейшего прогресса человечества: это была святыня, ценная сама по себе, в самой себе заключающая свое оправдание. Огромный талант философской систематизации дал воз-

можность Лаврову превратить ее в законченную, логически стройную *доктрину*—не хуже иного вероучения. Но любопытно отметить, что к этой доктрине он относился вовсе не доктринерски. Всего менее Лавров был доктринером. Его психологическое отношение к доктрине было иное и двоякое: психологически религиозное и философское.

Не будучи доктринером по складу ума, Лавров не был *фанатиком:* для фанатизма мысли он был слишком гуманен и внутренне свободен. Строгая последовательность, принципиальность и отвращение к компромиссам совмещались у него с широкой терпимостью. И весь духовный облик этого необыкновенного человека, для всякого беспристрастного наблюдателя, способного понимать и ценить интеллектуальную и моральную силу духа, воплощался в обаятельный образ истинного *мудреца* не от мира сего—со всеми преимуществами и всеми слабостями человеческой мудрости: широта воззрения, глубина мысли, творчество в идеологии умилительно совмещались в большой и доброй душе Лаврова с наивностью в политике, с детской беспомощностью в жизни. Если бы Лопатин удосужился рассказать в печати, со всеми подробностями, как он похитил Лаврова и препроводил из русской ссылки в столицу Франции, вместе с его огромной библиотекой,—читатель получил бы наглядное представление о Лаврове, как ярком представителе наивно-мудрого типа.

Но с особливою яркостью сказались черты этого типа в тех суррогатах, какими Лавров старался удовлетворить запросы своей психологической религиозности. Для него, как и для всех психологически религиозных натур, понятие партии сбивалось на понятие секты, и партийный деятель-революционер превращался в *проповедника*, в *„евангелиста“*, в *великомученика*. Отсылаю читателя к соответственным страницам статей в журнале „Вперед“ и „Исторических писем“, в особенности к их последней главе („Теория и практика прогресса“). Этот уклад души выразился у него—психологической невозможностью обойтись без тесного круга единомышленников, сратников по социализму, органической потребностью принадлежать к действующей партийной группе. Оттуда же удивительная, меня, как и других, нередко смущавшая, способность—скрепя сердце, мириться с невысоким уровнем „личного состава группы“, за неимением в данное время лучшего. Таким образом, внушения психологической религиозности приводили к тому же, к чему побуждала Лаврова боязнь одиночества [1].

---

[1]) Закончу эту характеристику Петра Лавровича одним литературным воспоминанием. В 1880 г.(в эпоху новых веяний и диктатуры сердца) возникла у нас мысль основать в Париже отделение редакции журнала «Слово», который перешел тогда от Д. Коропчевского к кружку «Народников-радикалов» с П. В. Засодимским во главе. Участники «парижского» отделения редакции собрались на первое учредительное заседание на моей квартире. Было решено,

Библиотека составляла неот'емлемую принадлежность его жизни, его души. Рискованность его бегства за границу зависела не столько от затруднительности увезти этого высокого, статного, видного мужчину, которого в глухом городишке все знали, сколько от трудности упаковать и отправить библиотеку. Живя исключительно литературным заработком, который был невелик, он значительную часть его уделял на покупку книг, отказывая себе в необходимом.

Петр Лаврович чрезвычайно бережно относился не только к серьезной или нужной ему книге, но и к последней, ничтожной никому не нужной брошюрке, а равно и к газетам. Прочитанные нумера газет тщательно сберегались, потом складывались в кипы по месяцам и водворялись на отведенную для них полку. Таких кип за много лет накопилось огромное количество. Однажды, узнав, что я получаю из России провинциальные газеты, которых у него не было, он мне сказал: „У вас набралось не мало провинциальных газет, вам не нужных. Дайте их мне".—„С удовольствием отдал бы их вам,—отвечаю я,—да вот беда: они у меня не сохранились"... Дело было на улице. Петр Лаврович остановился и несколько секунд молчал, как бы ошеломленный, и затем разразился грозной филиппикой: „Как! Вы уничтожаете газеты! Помилуйте, да ведь это вандализм!"... и т. д. Почтительно выслушал я выговор и обещал впредь сохранять газеты и передавать ему.—„Люблю, ох, люблю печатную бумагу!"—бывало, говаривал он, окидывая любовным взором полки своей библиотеки и груды книг на столах, на диване, на стульях...

Жил он больше чем скромно. Обедал в третьестепенном, дешевом ресторане; дома кипятил сам для чая воду на спиртовке; прислуги у него не было—убирать комнаты приходила консьержка. Был у него и самовар, но его ставили только в тех случаях, когда приходили гости на чаепитие. Двое или трое из гостей хлопотали на кухне, накрывали в кабинете стол, который надо было предварительно освободить от книг, наливали чай. Помню, как однажды Г. А. Лопатин и я исправляли эту обязанность, при общем хохоте. ибо Герман Александрович был неистощимым на шутки и забавные шалости.

Жизнь Петра Лавровича была жизнь истинного мудреца-аскета, всецело посвященная служению идеям добра и правды, как он их

что нашим редактором будет Петр Лаврович. На следующем собрании Петр Лаврович прочел нам только-что написанную им статью—руководящего, идеологического и програмного характера. Это была знаменитая статья—«Теория и практика прогресса», составившая, после долгого перерыва, как бы заключительную главу «Исторических писем». Помню под'ем, с которым он декламировал патетические места статьи... Вскоре она и появилась в одной из зимних книг «Слова», в 1880 или 81 году...

понимал, озаренная светом и радостью познающей мысли и высокой морали гуманности. Строгий к себе, он был снисходителен к другим. Пределы этой снисходительности были очень широки, доходя до такой черты, за которою уже начинались нечестность, интриганство, злоба, нарушение элементарных правил морали, ренегатство и предательство. Тут он был непреклонен и не прощал никому,—ни лучшему другу, ни кровно близкому человеку. Был еще один порок, которого он также не выносил, но с которым, во внимание к смягчающим обстоятельствам, нередко, скрепя сердце, мирился: глупость. Случалось, конечно, что в разных делах и делишках конспирирующих групп этот порок нет-нет, да и об'явится, приводя к ненужным недоразумениям, к скандалу, к „провалу". Припоминаю в этих случаях его характерный жест рукою, выражающий безнадежность и добродушно-ворчливую или, смотря по обстоятельствам, сердито-негодующую сентенцию по данному адресу: „все оттого, что дурак!"...

После события 1-го марта 1881 года, когда пала диктатура Лорис Меликова, и началась пущая реакция, материальное положение Лаврова резко изменилось к худшему. Журнал „Слово", где он сотрудничал, прекратился в марте 1881 г., „Отеч. Зап." и „Дело" еще держались, но уже нельзя было расчитывать на прием статей с более или менее радикальным направлением, какие писал Петр Лаврович. Приходилось придумать что-нибудь другое. По счастью, вскоре нашлась для Петра Лавровича работа в „Русских Ведомостях". Предпологаю, что это устроилось через посредство М. Ковалевского. Но и мне пришлось принять некоторое участие в этом деле. В 1884 году кто-то приехавший из Парижа привез мне письмо Петра Лавровича, написанное со всеми предосторожностями его „конспиративного" стиля. Дешифрировав крайне неразборчивый почерк П. Л. и эти „предосторожности стиля", я узнал, что старик сидит без работы, терпит нужду и просит меня, с своей стороны, похлопотать, если могу, в редакции „Русских Ведомостей". Как раз в это время Иолос, недавно вернувшийся из заграницы, находился в Одессе и собирался переехать в Москву, где уже имел связи с двумя редакциями—„Русск. Вед." и „Юрид. Вестн.". Я показал ему письмо Лаврова и просил похлопотать. Вскоре я получил от него уведомление, что дело устраивается. И действительно, в „Рус. Вед." стали появляться „Письма из Англии", в авторе которых я сейчас узнал Лаврова.

В 1890 году я провел несколько месяцев в Париже. После восьмилетней разлуки, с особым чувством, смешанным с долей грусти, поспешил я к Петру Лавровичу. Он показался мне постаревшим, но попрежнему бодрым и деятельным. Однако, яснее, чем прежде, чувствовалось печальное веяние одиночества. В эти годы Петр Лав-

рович отводил душу, главным образом, в семье Н. С. Русанова, И. И. Мечникова и некоторых других; общество было избранное, это были отдельные лица, а не целая среда, как в прежнее время...

Я заходил к Петру Лавровичу довольно часто. Изредка и он бывал у нас. И как в былое время, он осведомлялся о моих занятиях, давал книги, делился мыслями. Только что вышел тогда из печати огромный первый том его „Истории мысли", напечатанный в Женеве,—капитальный и превосходный труд, единственный недостаток которого в том, что он был издан за границей, а не в России, вследствие чего и остался библиографической редкостью, неизвестной даже специалистам. Я получил экземпляр от автора и мог воспользоваться его устными раз'яснениями по вопросам первобытной культуры и архаического мышления, составившими содержание первого тома. Петру Лавровичу не суждено было продолжать этот труд, на который он смотрел, как на главное дело своей жизни, задуманное по широкому плану и основанное на основательном изучении подлежащего материала втечение, по меньшей мере, 25 лет.

Лето 1890 года я с семьей провел в Бретани, по соседству с Русановыми и еще двумя семьями русских выходцев. С удовольствием вспоминаю то время. Но всем нам недоставало Петра Лавровича, который никогда не выезжал на дачу и лето всегда проводил на душной и грязной улице St.-Jacques: никак не мог расстаться со своими книгами, хотя бы на месяц—на два. Ко всем уговорам с указанием на необходимость отдохнуть и подышать свежим воздухом он оставался глух. На замечание, что, ведь, можно десяток-другой книг захватить с собою и продолжать работу на даче, он возражал, что для работы ему необходимо, чтобы *все* книги были под рукой...

В августе кончился срок моего отпуска. Перед от'ездом пошел я к Петру Лавровичу попрощаться, может быть, надолго. Это было наше последнее свидание. Через 10 лет я увидел его в гробу. Он умер накануне моего приезда в Париж, в январе 1900 года. Помню похороны—гражданские и „революционные" с участием нескольких сот французских рабочих, певших хриплым голосом рабочую „марсельезу" и пытавшихся выкинуть красный флаг, в те времена запрещенный в республиканской Франции. Процессия была оцеплена огромным нарядом полиции, и были столкновения. Печалью и жалостью сжималось мое сердце. И я, следуя за процессией, думал о том, что не так бы подобало хоронить Петра Лавровича... Я мысленно представлял себе его похороны в Петербурге.........

Д. Н. Овсянико-Куликовский.

П. Л. Лавров.

(По личным воспоминаниям).

I.

Осенью 1883 года, узнав о грозящем мне аресте, я оставил место службы и, после долгих странствований по России, перебрался через границу и добрался до Парижа. Так как мой побег произошел в самый разгар всероссийского разгрома партии „Народной Воли", вследствие предательства Дегаева, то у меня не было ни адресов, ни писем и никаких других указаний, по которым я бы мог найти хоть кого-нибудь из русских эмигрантов. Поэтому, по приезде в Париж, я оказался совершенно одиноким—я даже не знал, кто из эмигрантов находится в Париже.

Так недели две я одиноко бродил по Парижу и, наконец, случайно узнал адрес П. Л. и отправился к нему на знаменитую квартиру rue St.-Jacques, 328.

Пройдя двор и поднявшись во второй этаж одного из надворных флигелей, я постучал в дверь. Через полминуты дверь открылась, и на пороге появился очень высокий, плотный старик, с окладистой седой бородою, с полуседыми волосами и с крупными чертами лица. Одет он был в темно-серый халат. Прищурившись через очки, он посмотрел сверху вниз и спросил по-французски:

— Кого вам нужно?

— Господина Лаврова, отвечал я на том же языке.

— Это я,—сказал он уже по-русски, очевидно поняв, что я русский, и затем прибавил:—„пожалуйте".

Когда я проходил через переднюю, дверь в кухню была открыта, и я заметил, что кухня полна книг. То же самое было в приемной, куда мы вошли, и в двух других комнатах, что мне было видно через открытые двери. В общем, квартира П. Л. Лаврова представляла такой вид, как будто туда была перенесена на время из большого помещения обширная библиотека.

Пригласив меня сесть, П. Л. спросил меня, что собственно мне нужно. Я вкратце рассказал, кто я такой, почему я бежал из России и почему оказался в Париже без всяких писем, рекомендаций и каких бы то ни было других указаний.

Выслушав меня внимательно, П. Л. сказал, что он сообщит обо мне лицам, имеющим непосредственные связи с Исполнительным Комитетом, а затем участливо спросил, в каком положении мои материальные дела, есть ли у меня деньги, и не нуждаюсь ли я в заработке. Я ответил, что деньги у меня есть, и о поисках работы я сейчас не думаю.

— Зайдите ко мне дня через два, и я сообщу вам результат моего разговора с друзьями.

П. Л. в это первое же свидание произвел на меня чарующее впечатление и вызвал во мне самые дружеские к себе чувства, смешанные с глубоким к нему уважением, которые сохранились во мне, не изменяясь до сих пор. Да иначе и быть не могло. Передо мной сидел, окруженный книгами, старый знаменитый ученый, эмигрант, преследуемый заграничной русской полицией, готовой подослать к нему шпионов и сделать ему всякую гадость, и говорил со мною, человеком ему совершенно неизвестным, явившимся к нему без всяких рекомендаций, ласково и участливо, не задавая никаких щекотливых вопросов, а наоборот, стараясь ободрить и поддержать меня и относясь совершенно доверчиво ко всему, что я ему рассказывал.

Недели через две получились письма из России и Болгарии, моя личность выяснилась, и я вошел в кружок народовольцев, группировавшийся вокруг редакции „Вестника Народной Воли“, и вскоре сделался своим человеком у П. Л. Втечение первых двух лет моего пребывания за границей, до от'езда в Швейцарию, мне приходилось бывать у П. Л. ежедневно, а иногда по два, по три раза в день, и проводить у него на квартире по несколько часов подряд; нередко оставался я и ночевать у него на знаменитом диване. Бывал я у него по редакционным и издательским делам „Вестника Народной Воли“, по партийным организационным и конспиративным делам. Кроме того, я взял на себя привести в порядок его обширную библиотеку и проверить карточный каталог, на что уходило у меня по несколько часов в день.

Бывая так часто у П. Л. и пользуясь его доверием и расположением, мне было легко изучить домашнюю жизнь этого поистине великого человека, великого не только своими учеными трудами, но и всей своею жизнью, основанной на принципах, и своим отношением к людям,—как к друзьям, так и к врагам. И я постараюсь вкратце описать его образ жизни.

Начну с внешнего образа его жизни. Жил он, как я уже сказал, во дворе большого дома rue St.-Jacques, 328, жил он в этом доме втечение тридцати слишком лет и за все это время только раз переменил квартиру, перебравшись из одного этажа в другой, в том же флигеле.

Оффициально он жил под фамилией Кранца. Однако, все, кто приходил в первый раз, спрашивали консьержа, где живет Лавров. И он им указывал, не выражая никакого недоумения. В печати, в официальных кругах и в том же русском посольстве все знали, что Лавров живет в Париже. В печати часто упоминалось об его публичных выступлениях, и очень мало кто знал, что он живет под фамилией Кранца.

Эта комедия с фамилией понадобилась вот почему: в 1880 г. русское правительство потребовало выдачи Гартмана. Тогдашнее французское правительство было не прочь оказать русскому правительству требуемую услугу, но вследствие агитации русской эмиграции, с Лавровым во главе, поднялся страшный шум в парижской прессе, и правительство, под давлением общественного мнения, отказалось выдать русскому правительству Гартмана, сославшись на то, что не доказано, что это именно Гартман скрывается под чужой фамилией. Лавров, как я уже упомнал, был главным действующим лицом в отстаивании Гартмана от вожделений русского правительства. Он, между прочим, ходил с делегацией к тогдашнему президенту палаты, всесильному Гамбете.

Русское правительство было недовольно французским правительством и страшно раздражено против Лаврова, вырвавшего у него из рук намеченную жертву. Французское правительство, желая хоть сколько-нибудь умилостивить русское правительство, перед которым оно в это время заискивало, выслало из Франции П. Л. Лаврова, придравшись к тому, что было напечатано об'явление о том, что Лавров и Засулич являются заграничными представителями „Красного Креста“ „Народной Воли“.

П. Л. уехал в Лондон, но пробыл там не более двух—трех месяцев. так как в политических кругах Франции все были недовольны этой лакейской выходкой министерства. Очень скоро и сами министры поняли свою ошибку. Но как поправить дело? Издать новый декрет, отменяющий декрет о высылке, значило бросить открытый вызов русскому правительству и признать свою ошибку. И было решено частным образом, через друзей, сообщить Лаврову, что он может беспрепятственно вернуться в Париж, но под другой фамилией. Его никто не будет тревожить, и он сможет жить спокойно, по-прежнему. Он так и сделал. Возвратился на свою старую квартиру, заявил консьержу, знавшему его втечение многих лет, как Лаврова. что теперь он Кранц. Тем дело и кончилось, и он стал жить по-прежнему, как Лавров, и все кругом знали, что он Лавров. И только кое-кто адресовал ему письма на имя Кранца. Так он и жил до самой своей смерти, так как декрет о его высылке никогда не был отменен.

Квартира его выходила окнами в садик соседнего дома и состояла из спальни, приемной, кабинета и кухни. В кабинете поме-

щался письменный стол, кресло, два-три стула, а все четыре стены были уставлены полками с книгами. В приемной стоял большой диван, два кресла, довольно большой круглый стол, два поменьше и несколько стульев; стен, как и в кабинете, не было видно: они сплошь, от пола до потолка, были закрыты полками с книгами. В спальне—кровать, комод, умывальный столик, пара стульев и несколько полок с книгами. В кухне—огромный самовар, несколько десятков стаканов с блюдцами, несколько тарелок; и повсюду, где только нашлось место,—книги, книги и книги. Здесь лежали дубликаты и некоторые старые журналы.

Вставал П. Л. около восьми часов утра. К этому времени приходила женщина убирать квартиру и приносила из соседней молочной пару круасанов (подковки) или каких-нибудь других маленьких булочек и чашку кофе с молоком. П. Л., позавтракав, сейчас же садился за письменный стол за работу, и, не отрываясь, работал до двенадцати часов дня. Он просил своих друзей в это время приходить к нему только по неотложно важным делам. Работая в его библиотеке, я наблюдал, как П. Л. работает. Он сидел за столом и без перерыва писал несколько часов подряд, приостанавливаясь только для того, чтобы заглянуть в ту или другую из книг, лежавших вокруг него открытыми на столе. Случалось, что в это время к нему заходил кто-нибудь по тому или другому делу. П. Л. моментально останавливался писать, чуть ли не на полуслове, вел беседу с пришедшим и по его уходе, ни на секунду не задумавшись, продолжал писать дальше. Эта удивительная способность П. Л.—не задумавшись продолжать свою мысль после перерыва—бросалась в глаза, и перерывы ему нисколько не мешали. Первое время, когда я работал у него в библиотеке, я все нужные мне вопросы отлагал до 12 часов, боясь помешать его работе, хотя это несколько и стесняло мою работу. П. Л. заметил это и просил меня не стесняться и задавать ему вопросы, когда мне нужно, и что это ему ничуть не мешает. И, действительно, когда я обращался к нему с вопросом, он мне сейчас же давал нужное об'яснение, и, закончив его, немедленно продолжал писать. Такой способности так быстро восстанавливать свою прерванную мысль за всю мою долгую жизнь мне не приходилось ни у кого заметить.

В 12 часов та же женщина приносила ему из соседнего дешевенького кафе завтрак, состоявший из одного блюда и куска хлеба. После завтрака он отдыхал немного или продолжал работать.

Время от 2-х до 4-х предназначалось для приема посторонних посетителей. В то время к П. Л. мог придти всякий, кто только пожелает. Один из наших друзей, чуть ли не Лопатин, однажды сказал: „Охота вам П. Л. пускать к себе всякую дрянь“.

П. Л. ответил: „От двух до четырех ко мне может придти всякий, даже шпион, и я приму его".

В 4 часа П. Л. обыкновенно шел обедать в какой-нибудь дешевенький ресторан. Он только под конец жизни позволил себе обедать в ресторане средней руки, у Дюваля. После обеда, если ему никуда не нужно было идти, он проводил дома, читая газеты и книги или ведя беседу с кем-нибудь из более близких людей или с приезжими из России легальными людьми, которым неудобно было бывать у него днем. Бывали у него по вечерам и небольшие собрания для обсуждения какого-нибудь вопроса или для взаимного ознакомления легальных людей с нелегальными. Там, например, я впервые познакомился с П. Милюковым, приехавшим из России и направлявшимся в Болгарию. Зимою 1883—84 гг. у него, между прочим, собиралось раз в неделю (кажется, по средам) десять-двенадцать человек наиболее ему близких друзей, и он им читал приготовленные к печати главы из „Опыта истории мысли".

Раза два, три в неделю П. Л. обедал в семье у кого-нибудь из друзей. И, если был свободен, там же проводил вечер,—и это было праздником для той семьи, где он оставался, так как весь вечер проходил в задушевной, интересной и умной беседе. Особенно часто обедал он у писательницы В. Н. Жандр (Никитиной), с которой был очень дружен [1]); там я видел его в совсем иной обстановке, а именно, за чтением драм Шекспира. И нужно отдать справедливость,—читал он их прекрасно, вкладывая в свое чтение много чувства и смысла [2]). Его чтение производило сильное впечатление на небольшую группу слушателей. В это время забывалось, что П. Л. кабинетный ученый, и казалось, что перед вами сидит вдохновенный старец, обладающий сильным поэтическим чувством. Между прочим, П. Л. писал в молодости стихи, но рассказывать об этом не любил.

Когда П. Л. проводил вечер дома, то сам готовил себе чай на спиртовой лампочке. Для него, чисто кабинетного человека, всякое самое мелкое практическое дело представлялось весьма сложным и трудным. Нужно было видеть, с какой осторожностью и с каким вниманием приступал он к сложному для него делу кипячения воды, чтобы понять как далек он был от всякого практического дела. Когда я у него в первый раз ночевал, и он собирался напоить меня чаем, то я предложил взять на себя приготовление чая. Он с сомнением посмотрел на меня и спросил:

[1]) В. Н. Жандр умерла в Париже 16 декабря 1884 г. Памяти ее Лавров посвятил небольшой некролог в «Вестнике Народной Воли» (см. № 5 за 1886 г., стр. 176—179). *П. Витязев.*

[2]) Мне удалось установить, что перу Лаврова принадлежит статья—«Шекспир в наше время», напечатанная в жур. «Устои» за 1882 г., № 9—10, стр. 61—99. Подпись—*Н. Слепышев.* На эту статью обратил мое внимание Д. Б. Рязанов, близко знавший П. Л. *П. Витязев.*

— Да вы умеете ли обращаться с этой спиртовой лампочкой? И начал мне подробно об'яснять, как ее зажигать, как тушить, и в заключение предупредил, что иногда в этих лампочках взрывается спирт.

— Помилуйте, П. Л.,—сказал я, смеясь,—я не только могу на любой лампочке вскипятить воду, но умею приготовить целый обед и управиться с паровой машиной корабля, так что вы уж доверьте мне вашу лампочку.

П. Л. мне поверил, но все время, пока я кипятил воду, тщательно следил, не делаю ли я какого-нибудь промаха, который он вовремя сможет исправить. Дело кончилось благополучно, и с тех пор он уже без возражения доверял мне производство этой сложной операции.

По четвергам вечером был общий прием у П. Л. В этот вечер могли приходить все более или менее лично ему известные лица. Иногда собиралось человек до шестидесяти. И тогда приемная и отчасти кабинет были переполнены. Конечно, не хватало стульев, и большинству приходилось стоять. Но такое количество собиралось очень редко, в исключительных случаях. Обыкновенно бывало человек 15—20. Кто-нибудь из гостей ставил огромный самовар. На столе появлялась корзина с круасанами и булочками и тарелка с бисквитами и пирожными (для дам). За стаканом начиналась общая беседа на различные темы—сообщались новости, обсуждались животрепещущие вопросы, иногда велся разговор на ту или другую философско-научную тему, обсуждались вновь вышедшие книги, и т. п.; и, благодаря присутствию П. Л. Лаврова, всякий, бывавший на этих вечерах, выносил не мало для себя новых мыслей и сведений.

Раза два-три в неделю П. Л. или читал лекцию по тому или другому вопросу какой-нибудь группе студентов, или бывал на митинге, или на деловом собрании (по субботам бывали редакционные собрания „Вестника Народной Воли“), но всегда обязательно П. Л. возвращался к одиннадцати часам домой. Обыкновенно кто-нибудь из присутствующих его провожал, так как П. Л. был чрезвычайно близорук, ему и днем бывало трудно переходить полные движения парижские улицы, а вечером он почти ничего не видел. И когда его приглашали на какое-нибудь собрание или лекцию, то всегда посылали за ним кого-нибудь.

Вообще П. Л. очень мало тратил на свою жизнь: он вел почти спартанский образ жизни, не отличавшийся от жизни русского студента среднего достатка. Вел он такой образ жизни не по недостатку средств, так как он довольно зарабатывал, но жил так согласно своим принципам. Не жалел он деньги только на книги, и на это тратил не малые суммы. Не мало денег и раздавал он. Кто бы ни пришел к нему, хотя бы неизвестное лицо, и попросил денег у него, то он такому неизвестному давал десять франков,—и давал не по

сантиментальности, которой у него вовсе не было, а по принципу. Если кто-нибудь из друзей или близких знакомых обращался за деньгами, то в этом случае сумма одалживаемого была неограниченна, соответственно средствам П. Л.; такие обращения бывали чрезвычайно редки.

Средства к жизни П. Л. зарабатывал исключительно литературным трудом. Он втечение многих лет сотрудничал под разными псевдонимами в радикальных русских журналах и газетах, но во второй половине 80-х годов, по мере того, как гонения на печать усиливались, все более и более затруднялась возможность найти литературный заработок в России, и в конце-концов стало почти невозможным расчитывать на заработок в русской легальной печати. Но как раз около этого времени, не помню в каком году, при содействии М. М. Ковалевского, П. Л. нашел издателя (кажется, это был сам Ковалевский) для своего капитального труда „Опыт истории мысли". Издатель оплачивал П. Л. его авторский гонорар. Первый том „Опыта истории мысли" набирался и готовился к печати, чтобы быть выпущенным в свет в благоприятную минуту, конечно, под тем или другим псевдонимом.

П. Л. получал гонорар, повидимому, вполне достаточный для покрытия его текущих расходов, так как он все время, свободное от революционных литературных работ, посвящал „Опыту истории мысли".

К несчастью, благоприятная минута для выпуска первого тома не наступала, а получилось совершенно обратное: правительство начало сурово карать издателей за напечатание даже самой невинной статьи политического эмигранта. Это навело такой страх на всех издателей, что они совершенно перестали принимать статьи эмигрантов. Издатель „Опыта истории мысли" также поддался всеобщей панике и, прислав П. Л. оттиск всех набранных листов, заявил, что при создавшихся обстоятельствах он не может продолжать издание и разрывает договор [1]).

Это поставило П. Л. в затруднительное положение, так как другого серьезного заработка он не имел, а за свои революционные писания он, по принципу, никогда не брал вознаграждения. Он тоже ни под каким видом не согласился бы принять хотя бы временную помощь от кого бы то ни было из своих друзей. Я в этом убедился на собственном опыте: когда П. Л. потерял работу, я был в Болгарии. Друзья мне написали, что П. Л. в затруднительном финансовом положении. Мы с Луцким собрали все имевшиеся наличные деньги, франков триста, и немедленно выслали их П. Л., расчи-

[1]) Сколько помнится, М. М. Ковалевский, рассказывавший мне лично эту историю, называл имя известного издателя К. Т. Солдатенкова.

П. Витязев.

тывая при ближайшей получке жалования выслать еще, и вообще мечтали, что сможем поддержать П. Л. во все время переживаемого им кризиса. Но нашим мечтам не пришлось осуществиться. Я получил от П. Л. письмо, в котором он благодарил нас за дружбу и желание ему помочь, но вместе с тем категорически заявлял, что считает неудобным для себя брать от друзей деньги и, хотя на этот раз, не желая нас обидеть, принимает, а не возвращает присланные нами деньги, но убедительно просит: „чтобы впредь это не повторялось“. Последняя фраза, заключенная в кавычки, была подчеркнута, и мы, хорошо зная П. Л., ясно поняли, что всякая дальнейшая попытка с нашей стороны придти к нему на помощь серьезно обидит его; и мы с прискорбием должны были прекратить посылку денег.

В виду всего вышесказанного, нас очень беспокоило положение П. Л., и мы не знали, чем все это может кончиться. Но, к счастью, кому-то из профессоров удалось устроить для П. Л. кореспонденции в „Русские Ведомости“ [1]). Он писал туда два обширных фельетона в месяц. Гонорар за эти фельетоны был довольно высокий, и это сразу вывело П. Л. из затруднительного положения. Но П. Л. был весьма огорчен тем, что его капитальный труд не будет напечатан. Но, к счастью, и тут дело наладилось. В 1887 году, через посредство Лавренйуса, было внесено пять тысяч франков для напечатания „Опыта истории мысли“ за границей. Конечно, авторского гонорара П. Л. не получал, но он был рад, что его труд не пропадает даром. Этих пяти тысяч франков, конечно, не хватило для напечатания той части „Опыта истории мысли“, которая была издана, и последние вышедшие в свет выпуски, печатались на собственный счет П. Л. Издание несколько затянулось, так как П. Л. не отдал прямо в печать то, что было отпечатано в типографии в России, а стал перерабатывать все заново, расширяя и дополняя прежний текст.

II.

П. Л. был могучего телосложения и вообще отличался очень хорошим здоровьем, только изредка страдал желудком. Он был бодр и крепок, держался всегда прямо, по-военному; ходил быстро, а на лестницу подымался через две ступеньки. Перед моим от'ездом в Швейцарию у него, вследствие припадка какой-то болезни, стало двоиться в глазах. Это подействовало на него угнетающим образом, так как он не мог ни читать, ни работать. Правда, к нему приходили товарищи, читали ему вслух газеты и книги, писали под его диктовку. Но, конечно, это было недостаточно для человека, привыкшего постоянно работать и быть независимым в работе. И П. Л.

[1]) Насколько нам известно, близкое участие в этом принимал, в числе других, М. М. Ковалевский. *П. Витязев.*

был тогда в несколько подавленном состоянии духа. К счастью, болезнь скоро прошла, правильность зрения возвратилась и не оставила по себе никаких последствий.

После 1885 года я приезжал в Париж через более или менее продолжительные промежутки времени и всегда находил П. Л. таким же крепким и бодрым телом и духом. И только с половины девяностых годов стал замечаться у него упадок сил: ему уже труднее было подыматься по лестнице, он утомлялся, когда приходилось произносить длинную речь, его огромная память стала слабеть и изменять ему.

По складу своего ума, по своему характеру и по сложившимся за долгую жизнь привычкам П. Л. был чисто кабинетным ученым, но жизнь вынуждала его выступать в роли политического деятеля, политического оратора и политического заговорщика.

Оратор он был прекрасный, его глубоко содержательные речи всегда произносились с большим под'емом и силой, голос у него был громкий и приятный. Его речи на слушателей всегда производили очень сильное впечатление. В его речах, конечно, никогда не было ничего демагогического, они были необычайно логичны и научно обоснованы, так что многие из его речей были одновременно политическими речами и как бы краткими научными лекциями.

В общественной деятельности вполне свойственная ему роль— была роль моралиста-проповедника высшей социалистической нравственности. И в этой роли, как известно, он проявлял необычайной силы ораторский талант. Его статьи по вопросам морали были всегда написаны блестяще и с большим чувством.

Чисто политическая и заговорческая деятельность были несвойственны его натуре; а между тем не малую часть своей жизни он потратил на эту деятельность, и делал он это не по призванию, а по чувству долга. Он не довольствовался ролью теоретика социализма; он, как убежденный социалист, считал своею обязанностью отдавать все свои силы делу торжества социализма,—и на первый план ставил борьбу с русским самодержавием, которое он считал опорой всякой реакции и главным оплотом остатков крепостническо-феодального строя.

Поэтому он всегда содействовал, по мере сил и возможности, всякому освободительному движению и отдавал себя целиком той социалистической партии, которая активно боролась с существовавшим в России самодержавным режимом. По этой же причине он и примкнул к партии „Народной Воли", хотя в то время (1883 г.) он по своим симпатиям был ближе к марксистам, чем к народовольцам.

Поэтому же он ставил свою политическую деятельность на первый план и откладывал всякие другие свои работы, как научные,

так и публицистические, когда требовалось сделать или написать что-нибудь для активно-работающих в России партий или кружку.

Пока в России еще были остатки партии „Народной Воли", и были надежды на восстановление ее организации, П. Л. работал в полном согласии с заграничными представителями этой партии, как постоянно там жившими, так и временно приезжавшими за границу.

Еженедельно, по субботам, бывали редакционные собрания „Вестника Народной Воли". На них обыкновенно присутствовали П. Л. Лавров, Г. А. Лопатин (весною 1884 г. уехал в Россию), В. А. Караулов[1]) (уехал в Россию в начале 1884 г.), А. Кашинцев (уехал в Россию в декабре 1884), М. Н. Полонская, Л. Тихомиров, Н. С. Русанов, А. Салова (весною 1884 года уехала в Россию вместе с Г. Лопатиным) и Э. А. Серебряков.

На этих собраниях читались и обсуждались статьи сотрудников „Вестника Народной Воли", обсуждались и статьи П. Л., и он внимательно и благожелательно выслушивал все критические замечания и легко соглашался внести то или другое изменение, если для этого были приводимы хоть сколько-нибудь основательные доводы. Вообще он совершенно не страдал авторским самолюбием, и у него не проявлялась излишняя самоуверенность.

Неуступчив П. Л. бывал только тогда, когда так или иначе затрагивался тот или другой из его принципиальных взглядов. Так, было много споров по поводу первой части статьи Русанова (Тарасова) „Политические и экономические факторы в жизни народов", помещенной во II номере „Вестника Народной Воли". П. Л. ни за что не соглашался пропустить этой статьи, так как автор ее сильно расходился во взгляде на марксизм с П. Л., и только после долгих, усиленных убеждений со стороны всех присутствовавших на собрании П. Л. согласился поместить ее, снабдив своими примечаниями.

Продолжение этой статьи совсем не было помещено. В этом продолжении автор еще более резко расходился со взглядами П. Л. на этот вопрос, и П. Л. наотрез отказался поместить это продолжение, заявив, что он, как редактор, не может нести ответственности за эту статью, а потому считает более удобным отказаться от редакторства, оставаясь в то же время сотрудником „Вестника Народной Воли"; он в то же время обещал, что ничто не изменится, так как он будет по-прежнему работать, как сотрудник, в „Вестнике Народной Воли" и по-прежнему будет оказывать всякое содействие парижскому кружку „народовольцев" и ту же помощь партии „Народной Воли" вообще, и в заключение прибавил, что фактически „Вестник Народ-

[1]) Василий Андреевич Караулов просидел четыре года в Шлиссельбурге, потом был в ссылке, а затем был членом третьей Гос. Думы, где и завоевал себе почетное имя своими выступлениями по вопросам религиозной терпимости.

ной Воли“ от этой перемены даже выиграет, так как ничего не потеряет в смысле сотрудничества и заграничных связей, а между тем в его редакции будет более единства, что, конечно, должно благотворно отозваться на журнале.

На это, конечно, никто не мог согласиться, так как Петр Лаврович был ценен для „Вестника Народной Воли“ не только как ученый сотрудник, но и как редактор. Он, действительно, был исключительно опытным и талантливым редактором. Именно благодаря его редакции „Вестник Народной Воли“ выходил в редакционном отношении безукоризненным. И все единогласно решили, что не следует помещать спорной статьи, и постарались убедить П. Л. не отказываться от редакторства, так как его выход из редакции нанесет „Вестнику Народной Воли“ непоправимый ущерб.

П. Л. также горячо восставал против резкой полемики с другими социалистическими группами. Вообще же он был того мнения, что несвоевременно было для русских социалистических партий вести междугрупповую полемику не в тоне дружеского обсуждения.

Петр Лаврович много работал для „Вестника Народной Воли“. Для каждого номера он писал одну или две обширных статьи и несколько мелких. Кроме того, он тщательно перечитывал все статьи сотрудников и в некоторых из них делал не только редакционные поправки, а также исправлял слог. Он тоже не мало хлопотал для изыскания средств на продолжение издания и для расширения связей.

Когда „Вестник Народной Воли“ перестал выходить, и партия „Народной Воли“ прекратила сове существование, П. Л. поддерживал всякую попытку к воссозданию социалистической партии активной борьбы в России. Так, между прочим, когда из России приехал в 1890 г. Рапопорт, в качестве представителя народовольческих кружков в России, и организовал заграничный кружок молодых народовольцев для поддержки революционеров, работающих в России, он затем обратился ко мне с просьбой оказать содействие в организации заграничной газеты „Социалист“, для которой было весьма важно участие старых народовольцев, и в особенности П. Л. Это участие оказало бы моральную поддержку товарищам, работающим в России, и было бы особенно ценно в тот момент, так как в России в некоторых революционных кругах выдвигался на первый план политический радикализм, а социализм как бы отходил на задний план. Выразителями этого направления, между прочим, были за границей В. Бурцев и В. Дебагорий-Мокриевич, выдвигавшие лозунг, что свобода сама по себе есть благо. Эти взгляды Бурцев и Дебагорий-Мокриевич проводили в издававшейся ими в Женеве газете „Свободная Россия“. В противодействие этому направлению Рапопорт хотел заручиться для своей газеты сотрудничеством не

только народовольцев, но и членов группы „Освобождения Труда“— Плеханова, Аксельрода и др. Я согласился помочь Рапопорту в его предприятии и отправился к Петру Лавровичу для переговоров. П. Л., после недолгих переговоров, охотно согласился поддержать предполагаемую газету и выразил согласие сотрудничать одновременно с членами „Группы Освобождения Труда“; с другой стороны, Плеханов выразил свое согласие сотрудничать в „Социалисте“ для противодействия новому направлению политического радикализма. И это был бы первый опыт издания газеты, об'единявшей русских заграничных социалистов разных фракций; но, к сожалению, вышел всего один номер этой газеты, так как Рапопорт был вскоре арестован в России,—и дело заграничного издания расстроилось.

П. Л. также очень много помогал С. М. Гинзбург в ее попытке организовать за границей содействие тем группам, которые ею были организованы в России. Она имела в виду возобновить в России в широких размерах террористическую борьбу. Как известно, ее попытка окончилась неудачей. Гинзбург была вскоре арестована и заключена в Шлиссельбург.

П. Л. был также одним из основателей группы „Старых Народовольцев“, предпринявшей издание „Материалов для истории русского революционного движения“ и „С родины и на родину“. В эту группу входили старые народовольцы Лазаревич, М. Н. Полонская (Марья Николаевна Ошанина), М. Похитонова, И. Рубанович, Н. С. Русанов и Э. А. Серебряков. П. Л. был главным редактором издания и об'единяющим центром группы. Группа „Старых Народовольцев“ не только издавала „Материалы“, но и отстаивала за границей, по мере сил и возможности, народовольческое направление: выступлением на митингах, посылкой делегатов на международные социалистические конгрессы и т. п. Эта же группа в 1890 году взяла на себя инициативу агитации в Англии по поводу расправы русского правительства над Сигидой[1]). И повела эту агитацию настолько энергично и удачно, что вызвала в английском обществе такой сильный взрыв негодования, что русское правительство несколько перепугалось, назначило расследование дела и на время приостановило наиболее возмутительные расправы над политическими арестованными и каторжанами. Успехом в этом деле группа, главным образом, обязана имени Петра Лавровича в заграничных кругах. Во Франции в то время нельзя было вести агитацию против русского правительства, потому что ни одна из фран-

[1]) Сигида, в виде протеста за притеснения и оскорбления политических ссыльных ближайшим тюремным начальством, нанесла оскорбление действием смотрителю тюрьмы. За это ее наказали ста ударами розог. После наказания она отравилась и умерла. Вслед затем приняли яд несколько каторжан, женщин и мужчин. Часть из них умерла, а часть была спасена.

цузских газет, даже самых радикальных, не соглашалась поместить ни одной строчки против русского правительства, В то время французы мечтали о франко-русском союзе, страшно боялись Германии и опасались остаться без поддержки в случае нового с ней столкновения, а потому были очень осторожны и избегали всего, что так или иначе могло хоть немного раздражить русское правительство.

Помимо оказания помощи тем или другим группам или кружкам, П. Л. в период затишья и сам не раз пытался проявить инициативу в деле возрождения социалистической партии борьбы. Но эти попытки всегда оказывались неудачными. Он в тиши своего кабинета вырабатывал программу действия, а потом приглашал нескольких более ему близких эмигрантов и читал им эту программу. Все эти программы,—а я их выслушал не менее пяти,—были составлены логично и теоретически безукоризненно, но как только начинали разбирать возможность применения предлагаемой программы при данных обстоятельствах, то все красиво построенное здание рассыпалось в прах.

Петр Лаврович—кабинетный ученый, далекий от практической жизни—был наименее подходящим человеком для составления практической программы действия; и он сам, повидимому, сознавал это, так как очень добродушно относился даже к несдержанной и резкой критике, которую иногда позволяли себе некоторые из более юных товарищей, и, когда его программа отвергалась, он спокойно заявлял: —„Ну, я положу ее к тем, которые были раньше забракованы"; а их у него была целая серия.

Я лично думаю, хотя и не ручаюсь, что это так, что П. Л., прекрасно сознававший свою непрактичность, писал эти программы, вовсе не расчитывая, что они будут приняты, а имея тайную надежду, что его инициатива побудит тех, кого он приглашал и считал более опытными в революционной борьбе, приняться энергичнее за дело и выработать что-нибудь более практичное.

Отношение П. Л. к другим революционным группам было различное. Так, к основавшейся в 1883 году группе „Освобождения Труда" (Плеханов, Засулич, Дейч и друг.) он относился весьма благожелательно, и в первое время было заметно в разговорах, что он чувствовал себя в некоторых отношениях ближе к членам этой группы, нежели к членам парижского кружка „народовольцев". Резкая полемика нескольких членов группы „Освобождения Труда" немного охладила его отношения, но в общем он все время относился благожелательно к этой группе и не допускал никаких резких полемических выпадов против нее и в разговорах всегда отзывался о ней очень благосклонно.

Совсем другое отношение у него было к лондонской группе.

В конце восьмидесятых годов в Лондоне, благодаря письменной и устной пропаганде Сергея Михайловича Кравчинского (Степняка), образовалось английское общество „Друзей Русской Свободы“, поставившее себе целью оказывать всякую помощь и содействие в борьбе русской передовой интеллигенции за освобождение России от деспотического режима. Это общество, между прочим, предприняло издание ежемесячной газеты „Free Russia“ („Свободная Россия“). Редакторами этой газеты были сначала С. М. Кравчинский, затем Ф. В. Волховский. Так как англичане в огромном большинстве являются противниками насилия, и так как большинство членов вышеупомянутого общества не были социалистами, то редакторам приходилось приспособлять свои статьи таким образом, чтобы они не задевали лояльных чувств англичан. К сожалению, иногда, руководствуясь этими благими намерениями, редакторы пересаливали, изображая русское движение более либеральным, чем социалистическим, а иногда шли и еще дальше. Так, после того, как Падлевский убил в Париже русского шпиона генерала Сильвестрова, Кравчинский, боясь, что этот факт произведет очень скверное впечатление на англичан, написал в „Free Russia“ статью, в которой резко осуждал поступок Падлевского, на том основании, что нельзя переносить террористическую борьбу в свободную страну, дающую убежище политическому изгнаннику. В то же время почти вся парижская печать, не только радикальная, но и либеральная, отнеслась довольно сочувственно к поступку Падлевского. Все в Париже были уверены, что если Падлевский будет арестован, то присяжные его наверное оправдают. А сам Падлевский был вывезен из Парижа журналистом Лабруэром, как тогда говорили, не без молчаливого содействия министерства внутренних дел, не желавшего вызвать еще больший скандал с русским правительством в случае оправдания Падлевского присяжными заседателями.

Создалось странное положение: парижская печать восторгается мужеством и ловкостью Падлевского, французы спасают его от ареста, а русский эмигрант, убийца Мезенцева, выражает порицание поступку Падлевского.

Все это вызвало среди парижской русской эмиграции несколько отрицательное отношение к „Free Russia“. Такое же отрицательное отношение к „Free Russia“ сложилось и у Петра Лавровича.

Не особенно благоволил он,—или, вернее сказать, относился довольно равнодушно—к основанному впоследствии Волховским, Кравчинским и Чайковским „Фонду Вольной Русской Прессы“ и к издаваемым им листкам.

Но то или другое отношение П. Л. к какой-нибудь из политических групп нисколько не влияло на его личные отношения к отдельным членам этих групп; со многими из них он был в очень хо-

роших отношениях, как, например, он очень хорошо относился ко всем лицам, стоявшим во главе „Фонда Вольной Русской Прессы“. Он весьма отрицательно относился к анархизму, но был в очень хороших отношениях с П. А. Кропоткиным, о котором был очень высокого мнения. Точно так же он был в хороших отношениях с некоторыми из итальянских и испанских вождей анархизма.

П. Л. вообще не переносил на личную почву политических разногласий и в общем был довольно снисходителен к людям. Он чрезвычайно редко, только в исключительных случаях, дурно отзывался о людях, и то в самой корректной форме. Он никогда не позволял себе в своих суждениях о людях руководиться чувством нерасположения к тому или другому человеку, которого он почему-нибудь не любил. Он старался относиться вполне об'ективно и нередко давал хорошие рекомендации людям, которых не только не любил, но о которых хорошо знал, что они очень дурно отзываются о нем и стараются подорвать его авторитет среди эмиграции и студенчества, если считал этих людей в других отношениях достойными рекомендаций.

Петр Лаврович вообще не любил выслушивать сообщения о том, что тот или та так-то отзываются о нем. И когда кто-нибудь пытался говорить ему о том, что о нем говорят за глаза, он сейчас же прекращал разговор. Так, однажды при мне какой-то довольно болтливый студент стал рассказывать П. Л. о том, что какие-то лица дурно отзываются о нем и критиковали его действия и слова. П. Л. сейчас же остановил студента, сказав: „раз я выступаю открыто, как общественный деятель, то всякий имеет полное право обсуждать мою личность и мои действия“.

Тому, кто не был очень близок с П. Л., было весьма трудно, если не невозможно, решить, как П. Л. лично относится к тому или другому человеку; так, например, он очень не долюбливал своего товарища по редакции, Льва Тихомирова, и знал, что Тихомиров также не особенно его жалует, но это не мешало ему быть очень любезным с Тихомировым, дружно с ним работать и давать о нем самые лестные отзывы, как письменно, так и устно, так как, хотя Тихомиров и был несимпатичен ему, но он его считал честным и весьма ценным общественным деятелем. Взаимное нерасположение Лаврова и Тихомирова мне удалось заметить только благодаря моей исключительной близости к ним обоим и тому, что я иногда проводил целые дни у П. Л. Помимо антипатии вследствие различия натур и характеров Петра Лавровича и Тихомирова, П. Л. не любил последнего еще и по следующему поводу: вплоть до убийства Судейкина и до снятия с Дегаева показаний Тихомировым, в Париже почти никто не знал о предательстве Дегаева, не знал об этом и П. Л. Он считал Дегаева важным членом Исполнительного Комитета, ру-

ководившим делами партии „Народной Воли“ в России. И вот, когда Дегаев после убийства Судейкина бежал за границу и прибыл в Париж, то Тихомиров или кто-то другой, не помню, привел Дегаева на ночевку к П. Л., ничего не сказав ему о предательстве Дегаева. П. Л. принял Дегаева с распростертыми об'ятиями, расцеловался с ним и держал себя все время с ним дружески, по-товарищески. И только по от'езде Дегаева из Парижа П. Л. сообщили, что Дегаев— не более не менее, как злостный шпион и предатель. Совершенно понятно, П. Л. был страшно оскорблен. Его, такую высоконравственную личность, в виду совершенно никому ненужной конспирации, заставили целоваться и дружески беседовать с гнуснейшим предателем.

Насколько П. Л. был оскорблен, я мог судить по тому, что когда он мне через год рассказывал об этом, то весь дрожал от гнева, лицо его покрылось краской, и глаза сверкали. Он был раздражен против всех тогдашних главарей парижского кружка „народовольцев“, но более всего против Тихомирова, которого считал главным виновником этой истории.

Петр Лаврович был очень сдержан в своих словах и поступках, отчасти по принципу, а отчасти потому, что занимал исключительное положение среди русской эмиграции и заграничных социалистов. Он знал, что всякому его слову, всякому действию, всякому отзыву о том или другом лице придается огромное значение не только среди парижской эмиграции, но и во всех заграничных городах, где имелись русские колонии, и во всех уголках, где были колонии ссыльных.

Как человек, он иногда тяготился этой, отчасти вынужденной, оффициальностью. Так, однажды, во время беседы со мною, он по какому-то поводу воскликнул:—„Ах, если бы вы знали, Эспер Александрович, как тяжело быть постоянно в затянутом мундире!“

И действительно, большинство лиц, приходящих с ним в соприкосновение, видели в нем ученого, социалиста, революционера, учителя новой морали, влиятельного политического деятеля—и сравнительно очень немногие любили в нем самого Петра Лавровича, как человека, и только с этими лицами он иногда мог отдыхать от своей оффициальности. Эта некоторая отчужденность происходила, вероятно, от разницы в возрасте. Ему было за шестьдесят лет, а окружен он был молодежью от двадцати до тридцати пяти лет. Семьи у него за границей не было, и он, конечно, чувствовал себя одиноким. А у всякого человека есть свои слабости, свои недостатки, которым при постоянном оффициальном положении нельзя позволять проявляться.

А потому для П. Л. было большим счастьем, когда в начале 90-х годов приехала к нему из России и окончательно поселилась у

него его дочь Мария Петровна Негрескул. Он уже не чувствовал себя таким одиноким, около него постоянно был близкий, родной человек. Приезд М. П. был важен еще потому, что, как я уже сказал раньше, с середины 90-х годов П. Л. стал заметно дряхлеть. Ему иногда стала изменять его сильная память, он быстрее и быстрее утомлялся, и у него понемногу стало ослабевать и зрение. Марья Петровна взяла на себя все его хозяйство, ходила с ним повсюду, читала ему по вечерам книги и газеты—одним словом, окружила его тем комфортом, которого он был лишен десятки лет. И я думаю, что благодаря ее любовному уходу он прожил не один лишний год, так как спартанский образ жизни, который он вел до тех пор, был уже неподходящим для его слабеющих сил.

Ближайшим другом Петра Лавровича был Герман Александрович Лопатин, который, как известно, вывез П. Л. за границу из русской ссылки. П. Л. очень любил Лопатина, держал себя с ним просто, был с ним на ты, и когда Лопатин приезжал в Париж, П. Л. оживлялся и был веселее обыкновенного. Для него было очень тяжелым ударом известие об аресте Лопатина в 1884 году, и он долгое время был как бы подавлен этим известием.

П. Л. был также очень дружен, как я уже упоминал, с талантливой писательницей В. Жандр (Никитиной), которая, с своей стороны, просто преклонялась пред П. Л.

Очень любил он также и Максима Максимовича Ковалевского, с которым во время его пребывания в Париже проводил целые вечера в беседе. День приезда Ковалевского в Париж—был всегда радостным днем для П. Л.

П. Л. также бывал в семье Ильи Ильича Мечникова, с женой которого он был дружен, и которая глубоко уважала П. Л. С самим же Мечниковым П. Л. был не очень близок, в виду консервативных взглядов Мечникова и его отрицательного отношения к социализму, к социалистам вообще и к русским эмигрантам в частности.

К числу близких к П. Л. людей можно причислить известного профессора математики Софью Ковалевскую и еще двух-трех человек.

С вождями французского социализма Жюль Гедом, Лафаргом, Лонге и другими П. Л. был в очень хороших отношениях, но ближе всего был с Бенуа Малоном и с Эдуардом Вальяном, который высоко ценил П. Л.

Из французских радикалов более всего почитал Лаврова всесильный тогда глава оппозиции, „разрушитель министерств" Жорж Клемансо. Достаточно было простой записки от П. Л., чтобы Клемансо сделал все, что мог, для подателя этой записки. И не раз такие записки спасали русскую эмиграцию от козней русской и французской полиции.

Вообще же у П. Л. были обширнейшие связи во французском ученом, литературном и политическом мирах, и он пользовался своим влиянием и связями для поддержки русского революционного движения.

III.

Петр Лаврович втечение многих лет был центром всей левобережной русской колонии в Париже[1]). Благодаря его популярности и обширным связям среди французского ученого, литературного и политического мира, он оказывался так или иначе полезным для всякого русского, который мог найти к нему доступ. Русские приезжавшие в Париж молодые ученые через посредство П. Л. получали доступ в национальную библиотеку и другие учреждения. Благодаря ему, многие из них получали возможность устанавливать те или иные научные связи, и т. п. Многим из них он был полезен своими научными знаниями, так как был в обширном смысле слова энциклопедистом, обладал огромнейшей памятью и легко мог давать нужные справки и указания, где и что можно найти по тому или другому вопросу.

Для передовой части русского студенчества он был учителем и другом. Отдельным студенческим кружкам он читал лекции по философии и социалистической морали. Всякий студент мог придти к нему за советом и справкой, за получением той или другой нужной ему книги. А если попадал в тяжелое положение, то Петр Лаврович старался, по мере сил и возможности, помочь ему подыскать какуюнибудь работу. В случаях крупных недоразумений среди студенчества, оно также нередко обращалось к П. Л. для выяснения и улаживания вопроса.

Для парижской же политической эмиграции П. Л. был просто незаменим. С момента своего приезда в Париж политический эмигрант так или иначе пользовался услугами П. Л.: для своих литературных или научных занятий он пользовался его библиотекой; при поисках работы или по каким-нибудь другим делам он получал рекомендательные письма от П. Л.; если его так или иначе начинала преследовать французская полиция, то он опять-таки обращался к П. Л., и последний энергично принимался за дело, пускал в ход все свои политические связи—и всегда добивался, что полиция оставляла преследуемого в покое; а если он был арестован и предназна-

[1]) Левобережной русской колонией называли колонию русских, живущих на левом берегу Сены; там расположены все высшие учебные и ученые учреждения, там обыкновенно жили приезжие русские ученые, все студенчество и почти вся эмиграция. На правом берегу Сены главным образом жили русские, группировавшиеся вокруг посольства и русской церкви.

чался к высылке, то его освобождали. В те годы из Франции высылали очень многих политических эмигрантов—итальянцев, испанцев, но не выслали ни одного русского; и этому русская эмиграция не в малой доле обязана П. Л.

П. Л. являлся центральной фигурой не только парижской эмиграции, но и русской эмиграции всей Европы. Приезжавшие из других европейских городов временно в Париж в большинстве случаев первым делом обращались к П. Л. Также при каких-нибудь важных обстоятельствах русские колонии, как эмигрантские, так и студенческие, нередко обращались к П. Л. за содействием.

Но не только русская эмиграция группировалась вокруг П. Л., к нему постоянно обращались за содействием или советом социалисты Польши, Сербии, Болгарии, Румынии и Чехии.

Насколько Петр Лаврович был популярен и любим во всех русских эмигрантских и студенческих колониях, можно было видеть в дни ежегодного празднования дня его рождения. Сначала эти празднования носили более скромный характер.

Ежегодно 14 июня приемная комната П. Л. была переполнена цветами. Это были подношения парижских студенток и эмигранток своему дорогому учителю. Втечение всего дня, группами и в одиночку, приходили эмигранты, студенты, студентки и другие знакомые П. Л. русские и приносили ему поздравления.

Но с 1885 г. эти празднества приняли более оффициальный характер. В этот день в каком-нибудь из ресторанов устраивался банкет, на который собиралась бо́льшая часть эмигрантской и студенческой колоний и представители социалистических партий других национальностей. Последний банкет был устроен 14 июня 1893 года для чествования 70-летней годовщины дня рождения П. Л. В последующие же годы таких торжественных банкетов больше не устраивали, так как П. Л. становился очень стар, и они его очень утомляли бы.

IV.

В последний раз я видел П. Л. в 1897 году, когда я приезжал в Париж на короткое время. В этот мой приезд ничего особенного не произошло, поэтому не могу вспомнить ничего интересного. В общем у меня осталось впечатление, что П. Л. очень сильно постарел телом, но вполне бодр и свеж духом. Встретил он меня, как всегда, дружески. С тех пор вплоть до весны 1900 г. я не был ни разу в Париже, но изредка переписывался с ним. Между прочим, писал о том, что предпринимаю издание ежемесячного социально-революционного обозрения „Накануне“, который будет органом нефракционным. Просил его, если найдет возможным, написать кое-что для „Накануне“ и разрешить мне присылать ему корректуру

некоторых принципиальных статей, для отзыва. В ответ я получил письмо, написанное, как всегда, в дружеском тоне, в котором он, с одной стороны, сообщал о невозможности для него написать какую-нибудь статью для „Накануне“, с другой, выражал согласие на присылку ему тех корректур, которые я найду нужным, и обещал оказывать мне содействие своими советами и указаниями. Такая двойственность, не свойственная П. Л. Лаврову, в особенности в отношениях со мною, меня очень удивила. Я прекрасно знал, что если бы П. Л. даже и не мог прислать статьи, то при обыкновенных обстоятельствах он бы прислал мне сочувственное письмо. Если же бы он был совершенно против издания „Накануне“, то он не выразил бы согласия на присылку корректур и не обещал бы своего содействия советом и указаниями. Я отложил этот вопрос до своей поездки в Париж, так как считал, что выяснять этот вопрос письменно было бы неудобно, и решил корректур пока не посылать. Впоследствии мне рассказывали, что П. Л. был немножко обижен, что я не посылаю ему корректур. К сожалению, моя поездка в Париж все откладывалась и откладывалась, и отношение П. Л. к „Накануне“ для меня оставалось неясным, хотя по другим вопросам мы с ним и переписывались.

Только приблизительно через полгода я узнал, в чем дело. Один из наших товарищей был личным врагом одного из лиц, содействующих изданию „Накануне“ материально, и он напугал П. Л., что, может быть, „Накануне“ будет издаваться на средства, идущие из сомнительного источника. П. Л. был в этом отношении очень мнителен, но вместе с тем не хотел обидеть меня, чем и об'ясняется двойственность его письма. Смысл таков: ничего для „Накануне“, пока оно под сомнением—и все, что нужно, для меня, как для его друга и товарища.

— Но как же,—может спросить посторонний человек,—Петр Лаврович, верящий вам, мог поверить, что вы будете издавать газету на средства из сомнительного источника? Для того, чтобы это об'яснить, я позволю себе слегка коснуться своей личности. Я по своему характеру и по своим принципам всегда относился весьма снисходительно и мягко к людям, даже к таким, которые не пользовались безукоризненной репутацией. И вот, некоторые из лиц, которым было желательно оказать противодействие предпринимаемому мною делу и не имевшие возможности непосредственно сказать что-нибудь против самого дела и меня лично, пускали в ход нижеследующий аргумент: „Вы знаете отношение Эспера Александровича к людям, он доверяет такому-то или такому-то лицу, а это лицо может бросить тень на все дело“. Такой же аргумент был употреблен и в этом случае. А этого было совершенно достаточно при мнительности П. Л., знавшего мои отношения к людям.

Лицо, в данном случае пускавшее в ход этот аргумент, действовало не против меня и не специально против „Накануне“, но оно боялось, что при успехе „Накануне“ и при моем содействии его враг всплывет на поверхность.

Опять повторяю, что, к сожалению, я втечение всего 1889 года не мог попасть в Париж, где мне, конечно, при первом свидании с П. Л. удалось бы рассеять его сомнения и успокоить его мнительность.

Первого февраля 1900 г. я получил телеграмму от Н. Русанова, что П. Л. Лавров опасно заболел, и чтобы я немедленно приезжал. К сожалению, у меня в это время был бронхит, погода была холодная и бурная, и я, больной, не мог рискнуть переезжать канал в такую погоду.

Через несколько дней получилось печальное известие о смерти Петра Лавровича. И я не мог ни повидать его перед смертью, ни присутствовать на его похоронах.

Э. А. Серебряков.

Петербург, 19 декабря 1919 г.

П. Л. Лавров и А. Ю. Балашевич-Потоцкий.

Материалы для биографии П. Л. Лаврова [1]).

I.

Петр Лаврович Лавров и Александр Балашевич, он же „граф Альберт Потоцкий"...

Выдающийся русский философ и мыслитель последней четверти XIX века, моральная опора Революционной России — с одной стороны, и тайный агент (довольно крупной величины) знаменитого III отделения собственной его императорского величества канцелярии — с другой...

Тут, разумеется, не может быть параллелей. Не потому только, что оба они обретались на резко противоположных полюсах. По самой сути своей природы эти два человека несовместимы, лишены всяких точек внутреннего соприкосновения, не поддаются укладке на разные чаши одних весов. Короче говоря, один другого исключает.

Однако же, по злой иронии истории, невольно приходится коснуться их внешних взаимоотношений. Все относящееся к биографии и характеристике Петра Лавровича, так или иначе связанное с его именем, настоятельно требует оглашения и освещения. В биографии крупной индивидуальности важна каждая мелочь.

Благо вопрос о взаимоотношениях П. Л. Лаврова с А. Балашевичем-Потоцким ждет разрешения вот уже шестнадцать лет. Его вскользь возбудил совершенно обойденный историей русской общественности человек — шестидесятник Алексей Тверетинов.

В своих любопытных и ценных мемуарах Тверетинов, вспоминая подробно о своих эмигрантских скитаниях в 70-х годах и встречах с виднейшими представителями западно-европейского и русского социализма и анархизма (Цезарем де-Папом, М. А. Бакуниным и др.), мимоходом рассказал, хотя и в несколько пристрастном и предвзятом тоне, о следующем.

---

[1]) При разработке материалов, положенных в основу настоящей статьи, я пользовался указаниями П. Витязева, С. Н. Синебрюхова и А. А. Шилова. Всем им приношу глубокую благодарность.

Закончив весною 1874 г. перевод на французский язык первого тома сочинений Н. Г. Чернышевского, он, А. Тверетинов, решил отправиться из Брюсселя в Лондон, в частности, специально в редакцию лавровского „Вперед!“, где надеялся получить какие-нибудь материалы о Чернышевском, на основании которых он имел бы возможность написать предисловие к французскому изданию сочинений последнего.

П. Л. Лавров встретил его, как он сам рассказывает, нелюбезно. В сообщении каких-либо фактов из жизни Н. Г. Чернышевского П. Л. ему отказал, отговариваясь незнанием их. Корректно предложив и в одинаково корректной форме сразу отклонив мысль о снабжении французского издания сочинений Чернышевского своим предисловием, Петр Лаврович порекомендовал А. Тверетинову обратиться в Британский Музей, где, по всей вероятности, должна была иметься кое-какая литература о Чернышевском.

„Вы подите в Бритиш-музеум, — советовал ему Лавров, — может быть, там что-нибудь найдете интересное. Я вам могу дать рекомендательное письмо; туда не пускают всякого, кто бы только ни пожелал. Я даже вам дам два письма: одно к Ральстону, знаете, что книжку о русских былинах написал, а другое к графу Потоцкому; у него антикварный магазин против самого Бритиш-музеума. Ральстон служит в Бритиш-музеуме, и вы там его найдете, если он уже выздоровел; а если он еще болен, то отправьтесь к Потоцкому, у которого тут большие связи“.—„К шпиону Балашевичу (он же и граф Потоцкий), — продолжает Тверетинов, — мне не потребовалось идти, так как Ральстон уже был здоров, и я его нашел в Национальной Британской Библиотеке. Кто и как узнал подлинное имя и профессию графа Потоцкого, об этом расскажу впоследствии“ [1]).

Несколько ниже А. Тверетинов упомянул о разоблачении истинной роли А. Балашевича — графа Потоцкого:

„Однажды Бутовский [2]), в каком-то кафэ, напился (дело было в Женеве. *Р. К.)* и начал вести себя неприлично; там был в то же время и Элпидин [3]). Элпидин сказал ему, что он прохвост. — Нет, я не прохвост, — ответил Бут(к)овский, — а я агент III отделения собственной е. и. в. канцелярии. — Врете, докажите, — раззадо-

---

[1]) *А. Тверетинов.* Об об'явлении приговора Н. Г. Чернышевскому, о распространении его сочинений на французском языке в западной Европе и о многом другом. Воспоминания. (Петерб., 1906 г., изд. М. В. Пирожкова), стр. 37.

[2]) Не Бутовский, а Бутковский. Та же неточность (вследствие очевидной опечатки) в примечаниях М. Лемке к XV т. полного собрания сочинений и писем А. И. Герцена (стр. 387). Бутковский Александр—третьеотделенский шпион, работавший преимущественно за границей, в Швейцарии.

[3]) Элпидин (Елпидин), Мих. Константинович—известный русский эмигрант.

рил его, пьяного, Элпидин. И Бут(к)овский показал Элпидину всю свою оффициальную переписку с третьим отделением.

„Из этих документов выяснилось, что живший тогда в Лондоне граф Потоцкий, на имя которого Лавров получал из России всю корреспонденцию, не граф Потоцкий, а Балашевич, имеющий двух законных жен, агент III отделения собственной е. и. в. канцелярии“ [1]).

Вслед за Тверетиновым, если не одновременно с ним, сам Элпидин имел случай коснуться данного эпизода. Но его краткий рассказ в сущности ничего не добавил к сказанному Тверетиновым [2]).

Сравнительно недавно, уже в годы революции, в руки М. К. Лемке случайно (и довольно странным путем) попал дневник А. Балашевича за 60-е годы, который первый посильно старался использовать в примечаниях и комментариях к редактируемому им полному собранию сочинений и писем А. И. Герцена. Дневник предоставил М. К. Лемке возможность несколько осветить взаимоотношения „графа Потоцкого“ с А. И. Герценом и М. А. Бакуниным (менее в отношении А. И. Герцена, подробнее — М. А. Бакунина). Данные для решения загадки „Лавров и Балашевич-Потоцкий“ в дневнике, видимо, совершенно отсутствовали. Равным образом, фигура этого ловкого и по-своему выдающегося тайного агента, за отсутствием более точных и подробных сведений, оставалась невыясненной [3]).

Между тем, вопрос, возбужденный шестнадцать лет тому назад А. Тверетиновым, благодаря известной пикантности и щепетильности его, нуждается в скорейшем раз'ясняющем этот эпизод ответе. Необходимость такого ответа стала острее ощущаться после того, как стала известной закулисная подоплека разрыва М. А. Бакунина с известным польским революционером Мерославским, происшедшего накануне польского восстания 1863 г. Виновником этого разрыва (дневник Балашевича не оставляет в этом никаких сомнений) являлся „граф Потоцкий“, ловко вовлекший крайне доверчивого Бакунина в анонимную переписку, оказавшуюся чреватой серьезными последствиями (именно, упомянутым разрывом) в угоду III отделению [4]).

Безответное, с оттенком некоторой презрительности высказанное замечание А. Тверетинова, усугубившееся вследствие выяснив-

---

[1]) *А. Тверетинов*, стр. 65—66.

[2]) *Библиографический каталог*. Профили редакторов и сотрудников. Женева, изд. Элпидина, 1906 г., с. 8—10.

[3]) Следует заметить, что кличка *Роман*, приписываемая А. Тверетиновым Балашевичу-Потоцкому—фамилия другого крупного агента III отделения. О последнем см. в моей книге «В погоне за Нечаевым», П., изд. «Мысль», 1922 г.

[4]) Любопытнейший эпизод этот сжато выяснен в комментариях М. Лемке к XV т. полного собр. сочинений и писем А. И. Герцена, стр. 585—605.

шейся ловкой и успешной провокаторской проделки Балашевича в вопросе „Бакунин — Мерославский“, в настоящее время способно интриговать каждого. Невольно возникает вопрос — не оказывал ли в действительности „граф Потоцкий“ то или иное влияние в некоторых случаях на П. Л. Лаврова? Вопрос, конечно, не может ставиться в такой плоскости, что на редактора „Вперед!“ и творца „Опыта истории мысли“ падает какая-то тень. Так говорить—по крайней мере смешно. Провокаторство (приходится с этим считаться и согласиться), если нельзя его рассматривать, как обыденное явление русской революционной жизни, то, в лучшем случае, оно было явлением неискоренимым, сопутствовавшим, за очень редкими исключениями, подавляющее большинство русских революционеров, от самых великих до невозможно малых. Из песни слов не выкинешь. П. Л. Лаврову, вне зависимости от широты и глубины провокаторской работы его посредника, не может быть брошен упрек. Не может он быть ни в чем и обвиняем, как мы не упрекаем и не обвиняем тех жертв былых провокаторов, которые ныне стоят в авангарде русской общественности. Но, исторического изучения и полноты ради, необходимо, разумеется, дать нужный ответ на этот щепетильный вопрос. Быть может, этот ответ нам докажет, что дело Лаврова, не будь вставляемы ему палки в колеса, было бы более могуче и плодотворно, чем в действительности. Быть может, лучи, рассеиваемые Лавровым, были бы более ярки и воспламеняющи.

Сейчас представилась возможность так или иначе ответить на все подобные вопросы. В архиве бывш. III отделения собственной его императорского величества канцелярии мне удалось найти подлинные агентурные донесения А. Балашевича за 1865—1875 гг., в том числе, понятно, почти все, относящиеся до знакомства их автора с П. Л. Лавровым [1]). При всей своей односторонности и сомнительной достоверности, обнаруженные документы, как убедимся, все же включают такой материал, который позволяет достаточно подробно и цельно восстановить степень и форму взаимоотношений П. Л. Лаврова с А. Балашевичем. Помимо прочего, они, в частности, сообщают кое-какие немаловажные сведения для биографии и характеристики П. Л. в первые годы его тридцатилетней эмиграции [2]).

[1]) Все донесения Балашевича пронумерованы в строгом хронологическом порядке их поступления в III отделение. Первый номер за 1865 г.—342, последний за 1875 г.—823. В свою очередь, конверты, в которых донесения аккуратно хранятся, последовательно пронумерованы. Каждый год, на расстоянии 1865—1875 г.г., имеет свой отдельный конверт: за 1865 г.—номер 13, за 1875 г. —23. Очевидно, существовали 341 предыдущих донесений, хранившиеся в 12 пакетах. Какой период охватывают те донесения, принадлежит ли авторство всех их Балашевичу, и куда они девались—неизвестно.

[2]) Все подобные сведения я отнюдь не намерен подчеркивать и вскрывать: это дело биографов П. Л., которыми настоящая статья может рассма-

На основании указанных материалов я, по силе возможности, и попытаюсь в дальнейшем заполнить пробел в биографии П. Л. Лаврова, связанный с именем „графа Потоцкого“.

II.

Прежде всего отсутствие в литературе каких-либо сведений о А. Балашевиче вынуждает остановиться подробнее на его личности.

Полицейско-шпионскую службу Александр Балашевич нес втечение длинного ряда лет. Он представлял собою нечто большее профессионального шпиона. Он был тем, кого мы ныне (по современной терминологии) вправе окрестить именем „провокатора“.

В июле 1871 года он писал великому князю Константину Николаевичу, что „втечение почти двенадцати лет исполнял обязанность политического агента, как в России, так и за-границей, с неограниченною преданностью царю и отечеству“. В сентябре 1875 года Балашевич насчитывал, по его же словам, „15 лет верной и трудной службы“. Начало своей агентурной деятельности он относит, таким образом, приблизительно к 1859 году. Разоблачение Эльпидина имело место во всяком случае позже 1875 г. Не менее шестнадцати лет А. Балашевич „работал“, не будучи уличенным и заподозренным в провокаторстве.

Юлиус-Александр Фабианович Балашевич (так в действительности звали „графа Альберта Потоцкого“) по своему образованию, развитию, вкусам и настроениям заметно выделялся и вреде своих коллег—агентов III отделения того времени [1]).

В 1860 году он выпустил в Москве сборник своих стихотворений на польском языке [2]). Помимо поэтического дара, Балашевич обладал страстью к археологии. Он был любителем-собирателем всяких антикварных вещей. По отзыву начальника виленского жандарм-

---

триваться, как материал для биографии Лаврова. Моя цель исчерпывается возможным выяснением взаимоотношений П. Л. с Балашевичем-Потоцким.

[1]) Привожу краткие биографические данные о нем: Род. 1 июля 1831 г., из дворян Виленской губ., католик. По собственному желанию он в 1850 г. поступил на военную службу унтер-офицером в бывший Карабинерский (потом Астраханский гренадерский) полк. В январе 1852 г. он, согласно прошению, был уволен за болезнью без именования воинским званием. В июне 1854 г. Балашевич ходатайствовал перед государем об определении его вновь на службу, вследствие чего в ноябре т. г. он был определен унтер-офицером в 5-й гренадерский Задунайский полк. В ноябре следующего года произведен в прапорщики с переводом в 7 запасный батальон резервного гренадерского полка. 11 марта 1858 г. Балашевич высочайшим приказом уволен по домашним обстоятельствам от военной службы в чине подпоручика. По выходе в отставку, он всецело отдался любительским занятиям.

[2]) «NIEZABUDKI Z BRZEGOW NEWY».—J. A. BALAZEWICZA. Москва, 1860 г. К книжке приложен портрет автора.

ского округа, Балашевич, в бытность свою в Вильне, с 28 января по 23 февраля 1861 г., „скупал старинную монету, платя за оную сколько потребуют, посещал здешний музеум, имел при себе много книг и денег и, повидимому, занимался литературою". Немного спустя, когда Балашевич состоял уже на службе III отделения, ему в вознаграждение за его плодотворные труды, удружили и купили его коллекцию всяких редкостей, часть коих поступила в Эрмитаж.

Оригинально начал он свою агентурно-провокаторскую карьеру. В мае 1861 г. он посетил московского митрополита Филарета и перед ним, как на исповеди, излил свою душу. О разговоре своем с Балашевичем митрополит не замедлил написать (25 мая 1861 г.) Александру II. Тот пришел с целью „открыть мне (Филарету) дело, касающееся до безопасности государству, для доведения до сведения" царя. „Подпоручик Балашевич" прочел митрополиту перевод польской прокламации Мерославского, выпущенной последним в Париже 1 мая 1861 г., „о способах приготовления и начатия восстания в Польше и Литве". Сообщив попутно влиятельному митрополиту о том, что „в Московском университете литографируются и в большом числе распространяются антирелигиозные и вредные политические сочинения", он оставил ему четыре литографированных брошюры и подлинную прокламацию Мерославского, каковые Филарет переслал вместе с адресом Балашевича при своем письме царю. Александр II письмо Филарета передал шефу жандармов кн. Долгорукову, при следующей надписи: „Митроп(олита) благодарите отъ меня, а Балашевича допросить. Воззваніе, кажется, намъ уже извѣстно, а литограф. листки—не тѣ ли, о которыхъ вы говорили" [1]).

Балашевич, разумеется, был вызван в Петербург. В III отделении его не допрашивали, а дружно беседовали и советовались с ним. Он высказал В. А. Долгорукову ряд соображений о настроениях разных кругов общества, особенно польских эмигрантов, обнаружив при этом чрезвычайную осведомленность в их конспиративных думах и планах; советовал, в противовес надвигающейся революционной грозе, применить с должной решительностью ряд крутых мер, дабы заблаговременно предотвратить зло, и, понятно, порекомендовал себя в сотрудники. Предложение его было принято.

[1]) Письмо митрополита к Александру II напечатано в «Собр. мнений и отзывов Филарета», т. V, ч. I, стр. 68—69, а оттуда цитировано М. К. Лемке в XI т. полного собр. соч. А. И. Герцена, с. 171—172. Подлинник письма с которого мною и приведены здесь цитаты, хранится в деле архива III Отделения I эксп., № 154 за 1861 г. «Об отставном подпоручике Балашевиче, изъявившем желание доставлять из-за границы сведения, касающиеся собственно о известных ему революционных польских клубах, существующих в Европе». Этим делом я и пользуюсь при изложении первых шагов деятельности Балашевича.